کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب	معالم — عربی
مصنف	شیخ حسن بن شهید
مؤلف	
خطی	نسخ نا تمام، ۱۵ سطری
چاپی	
سال تحریر	۲ شعبان ۱۲۲۵ — عدد اوراق ۱۰۲
جزء کتب	اصول — شماره خصوصی
شماره عمومی	۱۴۰۴ — شماره قبض
واقف	سید محمد باقر سبزواری — تاریخ وقف محرم ۱۴۰۵
طول	۲۶/۵ — عرض ۱۵ — شماره صفحات ۲۰۴

بین موجب و ناقض عموم مطلق دارد در یک ماده اجتماع و در یک ماده افتراق
اما ماده اجتماع موجب باشد و ناقض باشد مثل بعد از ظهر مطهر بودم بول کردم
ناقض از برای اینکه وضو شکست و موجب است از برای اینکه بعد از ظهر وضو واجب است
اما ماده افتراق موجب باشد ~~ناقض نباشد~~ ناقض باشد موجب نباشد
مثل قبل از ظهر مطهر بودم بول کردم ناقض شد از برای اینکه وضو شکست
اما واجب نیست از برای اینکه ظهر نشده مکلف نیستم اما بین الموجب والناقض
عموم من وجه دارد در یک ماده اجتماع و در یک ماده افتراق اما ماده اجتماع
موجب باشد و ناقض باشد مثل بعد از ظهر مطهر بودم بول کردم موجب است
و ناقض است اما ماده افتراق موجب باشد ناقض نباشد مثل بعد از ظهر
~~مطهر نیستم بول کردم موجب وضو است اما ناقض نیست~~ اما ماده افتراق نا
بول کردم و تکلیف شدم موجب شد ناقض نشد اما ناقض باشد موجب نباشد
مثلا قبل از ظهر مطهر بودم و بول کردم ناقض شد موجب نشد از برای اینکه
قبل از ظهر وضو واجب نیست

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب معالم عربی

مصنف شیخ حسن بن شهید

مؤلف

خطی نسخ سانزده سطری

چاپی

سال تحریر ۲ شعبان ۱۲۲۵ عدد اوراق ۱۰۴

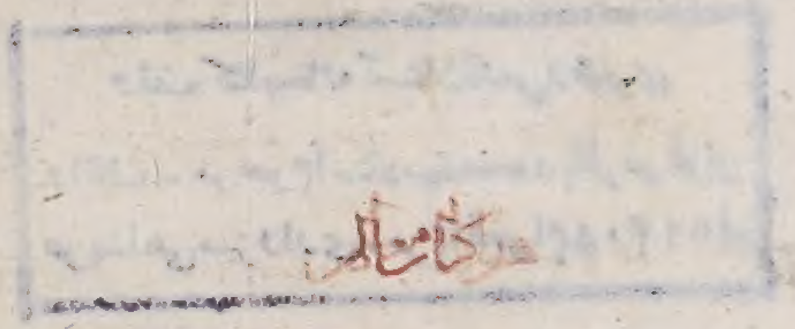
جزء کتب اصول شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۴۴۰۴ شماره قبض

واقف سید محمد باقر سبزواری تاریخ وقف ۳ محرم ۱۴۰۵

طول ۲۶/۵ عرض ۱۵ شماره صفحات

۱۰۴



رب يسر ولا تعسر بسم الله الرحمن الرحيم يا علي وبه نستعين

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يصف صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا تنتهي لديه الامال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله

المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة بشرايع الاولين والمرسلين بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه واله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما

فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الا...

الى المدينة العلم ويجلوا بانوار مسالكهم عن الشرايع ظلمات الشك
والوهم وذكرى دروس معتبرة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير
هو المطلب في الافاق ومهذب جمل يعتمد في مختلف الاحكام
بكامل الانتصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الاثار
ولمغتر روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة بهجة تدهش
بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده
مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء
اثارهم احببنا التأسي بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا
الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد
المسائل الشرعية واحيينا به مدارس الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع
بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات
قريبة الى الطبايع وتقريرات مقبولة الى الاسماع من غير ايجاز موجب
للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله
خالصا لوجهه الكريم وان يضرع البيان يهدي حين تضل الافهام الى
المنهج القويم ويثبت حين تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا
كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في

الفصل الأول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء
مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه و
ذكر حده ومرتبته وبيان شرف موضوعه ومباديه ومسائله اعلم
ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في
سلك الضرورة مؤونة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل
التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة تنبيها
على ما يتادى به الغرض فان الاستقصاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد
ويفضي الى الخروج عما هو القصد فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات
تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود
ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى
حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى
عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم
وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم حينئذ اشرف المعقولات

فصل واما الكتاب الكريم فقد اشار الى ذلك في مواضع منه
الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه
وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان

من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم
يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم
ولو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر با
لذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه
السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه
ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان كمال
من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة و
الجلالة فكانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة
ثم صرت في اخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة ب قوله تعالى الذي خلق
سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية
فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى
بذلك جلالة وفخرا ج قوله تعالى سبحانه ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم د قوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولو
الالباب ه قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء و
قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم

السابع

ز قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الاية ح قوله تعالى
قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ط قوله تعالى يرفع
الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ي قوله تعالى مخاطبا
للنبي صلى الله عليه وآله وسلم امرا له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب
زدني علما يا قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
يب قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
فصل واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني اجازة
عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن
ابي الحسن الحسيني الموسوي دام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين
الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد نور
الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي بحق روايتهم اجازة عن والدي
السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن
شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين
محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن
والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة
جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي عن والده رضي الله عنه



عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابى القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى
بن سعيد قدس الله سره نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار
بن معد الموسوى عن الشيخ الفقيه الامام ابى الفضل شاذان بن جبرئيل
القمى عن الشيخ الفقيه العماد ابى جعفر محمد بن ابى القاسم الطبرى عن الشيخ ابى على
الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى عن والده
رضى الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ ابى القاسم جعفر بن
محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى عن على
بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح
وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلى بن محمد عن سهل بن زياد
عن جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله
بن ميمون القداح عن ابى عبد الله عليه الصلوة والسلم قال قال رسول الله
صلى الله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة
وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب
العلم من فى السموات ومن فى الارض حتى الحوت فى البحر وفضل العالم
على العابد كفضل القمر على ساير النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة

الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه
اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ
الصدوق ابى جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى رحمه الله عن
ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى ابن عبيد اليقطينى عن
يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف
عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلم
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد
وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم
الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس فى الوحشة
وصاحب فى الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به
اقواما يجعلهم فى الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب
الملائكة فى خلتهم يمسحونهم باجنحتهم فى صلوتهم لان العلم
حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف
ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار فى الدنيا والاخرة
بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل
الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه

يلهم السعداء ويحرم الاشقياء فصل وروينا بالاسناد
عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن ابي الحسين
الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله عليه الصلوة
والسلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل
مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم
عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام
يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب
العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه
عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من
اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن
خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان العلماء ورثة الانبياء
وذاك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما ورثوا احاديث من
احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فان
فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين و
انتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد

٦

رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما الصلوة والسلام قال لو يعلم الناس
ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك
وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل
العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب
الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء للحلماء وعنه عن
علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير
عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه
افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد بن احمد بن اسحق
عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله رجل
راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ورجل عابد من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال
الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد فصل
ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاة تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب
من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتيها العلمية وتزكيتها
باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية
وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه

عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد
ابن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد
الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري
عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه
للاستطالة والختل وصنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة
والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذي ممار
متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل با
لخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه
وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه
ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله
على هذا خبره وقطع من اثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو
كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه ويعمل ويخشى
وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا
من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة
امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن ابرهيم
عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم
بن قيس قال سمعت امير المومنين ع يقول قال رسول الله صلى الله
عليه واله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر
من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا
ان يتوب ويراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا
فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي
الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد
الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة
اعطاه الله خير الدنيا والاخرة عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابي
القسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع
قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط
ما احب وقال اوحى الله تعالى الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما
مفتونا بالدنيا فيصدنك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق
عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي
من قلوبهم عنه عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن
عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به
العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوا
مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها فصل ورويناا

بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن
بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق ره قال حدثنا محمد بن جعفر
الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا قال حدثنا
عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي
عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام
قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع
اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله
عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا
تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه
وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك
شهدت لك ملئكة الله تعالى بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه
لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك
قيما لهم فيما اتيك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس
ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس
من علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل
ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد

عن المفيد

عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا ابو موسى
علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله
قال كان علي صلوات الله عليه يقول ان من حق العالم ان لا تكثر
عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم
فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه
ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال
فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة
تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم
الغازي في سبيل الله فاذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
الى يوم القيمة ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم
اكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه واله
وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل همه لحظا وافرا
عن الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما
لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن
ابن عيسى عن حماد بن ع
يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان

بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المومنين عليه السلم
يحدث عن النبي صلى الله عليه واله انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل
عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون
من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الله
الجنة وادخل الداعي الى النار بترك علمه واتباعه الهوى وطول الامل
واما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الاخرة وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلم
قال العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل
فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن ابي عبد الله بن القاسم الجعفري
عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته
من القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن
القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء
رجل الى علي بن الحسين عليهما السلم فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل
عن مثلها فقال علي بن الحسين عليه السلم مكتوب في الانجيل لا
تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل

به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه فقال قال امير المومنين صلوات
الله وتسليماته عليه في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا
علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل
الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم
والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل
المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا
فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق
فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان
انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله
يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد
عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح عن ابي جعفر عبد الله عليه السلم قال جاء رجل الى رسول الله
فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه قال الاستماع
قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره
ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار

عن احمد بن محمد بن عيسى ابا عبد الله عليه السلم يقول اطلبوا العلم
وتزيّنوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلّمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم
منه العلم ولا تكونوا علماء جبّارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه
عن علي بن ابراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمن عن الحارث
بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السّلم في قول الله عزّ وجل انّما
يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدّق فعله قوله
ومن لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم عنه عن عدّة من اصحابنا
عن احمد بن محمّد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السّلم قال قال امير المؤمنين صلوات الله
وسلامه عليه الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنّط الناس من رحمة الله
ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخّص لهم في معاصي الله ولم يترك
القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهّم الا لا خير في قراءة
ليس فيها تدبّر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا
ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره
عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السّلم قال كان امير المؤمنين
عليه الصلوة والسلام يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات

العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدّة من اصحابنا
عن احمد بن محمّد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن
عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب
العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السّلم
قال كان امير المؤمنين عليه السّلم يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل
كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة عن الحسد واذنه الفهم ولسانه
الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النيّة وعقله معرفة الاشياء و
الامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمّته السلامة و
حكمته الورع ومستقرّه النجاة وقائده العافية ومركبه
الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه
محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده
المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبّة الاخيار
عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمّد عن سليمان بن داود
المنقري عن حفص بن غياث قال قال ابو عبد الله عليه السّلم
من تعلّم العلم وعمل به وعلّم لله دعي في ملكوت السموات عظيما

فقيل تعلّم لله وعمل لله وعلّم لله فضل ولمّا ثبت ان كمال العلم انما هو
بالعمل تبيّن انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته
في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله فيمتثل ونواهيه فيجتنب ولانّ
معلومه اعني احكام الله اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم
لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد
محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد
بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن
ابراهيم بن عبد الله الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلم قال دخل رسول
الله صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل
علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها
وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبي صلى الله عليه وآله
ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلى الله عليه وآله
انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن
فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا
عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اراد الله
بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان

عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر عليه السلم
قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير
المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب
الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما من احد
يموت من المومنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن ابن عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا
مات المومن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن
موسى بن جعفر عليهما السلام يقول اذا مات المومن الفقيه بكت
عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء
التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان
المومنين الفقهاء حصون الاسلام كحصون سور المدينة لها وبالا
سناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن
سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم
عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال حديث في حلال الله وحرامه خير

من صادق خير من الدنيا وما فيها من فضة او ذهب وبالاسناد عن ابيه
قال قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي ابنا قد احب ان يسئلك عن
حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسأل الناس عن شيء
افضل من الحرام والحلال ... المحقق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشيا
المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم
السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يكون ذلك الغرض
حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه
فلابد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية
في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على
ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذه الموجودات الشريفة
سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلابد ان يكون الغرض شيئا
اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس
المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون
الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم
فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا

بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن
شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن
محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمن بن عيسى عن علي بن ابي حمزة
قال سمعت ابا عبد الله عليه الصلوة والسلام يقول تفقهوا في الدين
فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن
محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا
عبد الله عليه الصلوة والسلام يقول من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه
يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السابق عن المفيد عن الحسن بن حمزة
العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا
جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء
عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب
الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه الصلوة والسلام
يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض
اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله

عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه

عليه السلام يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام
الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم با
لذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته
وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج
بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة
والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد بالمسائل الفقهية فانه
ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا
علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتاه به المفتي
فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو
حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد
وعلى هذا الحد انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول
المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل
من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل
ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان
كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن

كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره
من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند كالكتاب وا
لسنة فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فانا
نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا
ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور
على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد
فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي
فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة
وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا
وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم
نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام
ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون
عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرايط بان يرجع
اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه
يقال في العرف لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة

عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم فى الحال الحاضر لاينافيه

واما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعنى ترجيح احد الطرفين

وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع فى الا

ستعمال سيما فى الاحكام الشرعية وما يقال فى الجواب بان ان

الظن فى طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافى علمية الحكم

فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد

مصيب كما سياتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى فى بحث الاجتهاد فلم

وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة

الحال واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم

موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة

او لغير ذلك من الامور التى ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم

متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى ساير العلوم و

استغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث

فى هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن

معرفة اصل التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه

فظاهر لان هذا العلم ليس وريا بل هو محتاج الى الاستدلال

وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر

تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطريق وفسادها

واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادى هذا العلم الكتاب

والسنة واحتياج العلم بها الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هى العلوم التى يجب

تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر فصل

ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور

مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال

عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك

بالمبادى ولما كان البحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب

والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها

عوارض لافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما

كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه

ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات

كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هى المطالب الجزئية المستدل

عليها فيه المقصد الثانى فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية التى هى الاساس

لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب المطلب الاول فى نبذة من مباحث الالفاظ

اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة
فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع
موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ
متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالا
لضد وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم
استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان
الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان
بدون المناسبة فهو المرتجل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية
والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل
فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول
لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف
معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلواة
في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكواة
في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج
في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما

النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء
تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بـ
غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها
الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقايق عرفية خاصة
لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين في كلام
الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء
على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي
بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع ان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام
لامساك مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند
الاطلاق وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع
ونقلها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من
استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية بل يجوز كونها
مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع
استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا
من اهل اللغة ثم اشتهر فافادها بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية

ثبت المدعى وان اريد بالمجاز ثبت ان اهل اللغة استعملوها فى هذه المعانى والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لان هذه معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعانى تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة تحكما هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما فى الحجة فلان دعوى كونها اسما للمعانى الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاقها الشارع فى المعانى فهى ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذى يلزم ح هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما فى الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو فى عرف اهل الشرع لا فى اطلاق الشارع فهى حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما فى الوجه الثانى فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم فى التكليف ولو نقل فاما بالتواتر

او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما يقع الخلاف فيه والثانى لا يفيد العلم على ان العادة تقضى فى مثل ذلك بالتواتر الوجه الثانى لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمهم لها ولنا باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثانى بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية فى تلك المعانى مجازات لغوية فى المعنى اللغوى فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب بآحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل يمنع كون القران كله عربيا والضمير فى انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يقع

وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية
انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا
هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة
فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو
الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل
وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء المفهوم الكلي ويقال
انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم
والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران
بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك
للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران
اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال
لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق
فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني
المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل وانه غلب في
زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد
في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق

بالافادة

بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المط فالترجيح لمذهب النافين
وان كان المنقول في دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين
الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو
شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في
استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا
فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مط وفصل ثالث فمنعه في المفرد
وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي
اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء
انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه
بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره
حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانع
وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر
ارادة الجميع الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف
موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء
فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل
من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون

كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد

المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان

للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان

بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء

ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب

اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم بعضهم ليرد ما ذكرت بل الم‍راد

ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله

في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض

ببعض موضوع له على ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع

للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال

ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في حكم تكرير المفرد بالعطف

والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال

زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل

بعضهم بالمسمى تعسف بعيد وحينئذ فكما انه يجوز ارادة المعنى المتعدد من

الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها

مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع

١٨

مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ

المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما

الحقيقة واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة

غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلثة معان هذا

وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون

مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه

انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل

البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة

المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو

ما ذكرناه من اللازم والجواب انه منا قشة لفظية اذ المراد نفس

المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وغايته ما يمكن ان يقال

ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في

مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك الاستعمال الذي في مفهوميه لا الى

ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع

بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما

بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى

المستفاد من المفرد فان فائدة المفرد التعدد افاده والا فلا وفيه
نظر بعلم مما قلنا في حجته ما اخترناه والجواب بان هذا الدليل
انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد
حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا والا
من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات
وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا
فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ
واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط
كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو يتحقق في حال
الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب
ان الوحدة يتبادر من المفرد عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة وح
فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما
فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند
التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السماوات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والدواب وكثير من الناس
فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف

لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان
الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان
والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية
الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى يتقدر بفعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية يتقدر خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان
قوله يسجد له من في السماوات وقوله وملائكته يصلون على النبي
مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما
وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون
وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر
في حكم الملفوظ وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت
الاستعمال ولا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه
من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه
حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة
على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل
واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم

في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوّزه آخرون ثمّ اختلف المجوّزون
فأكثرهم على انّه مجاز وربّما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجّة
المانعين انّه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين
امّا الملازمة فلانّه من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
ولهذا قال اهل البيان انّ المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة
وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والّا لزم صدق الملزوم
بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية
وح فاذا استعمل المتكلّم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما
وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي
وهو ما ذكر من اللازم وامّا بطلانه فواضح حجّة المجوّز بانّه ليس بين
ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثمّة منافاة
لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلّم واحتجّ القائل بكونه مجازا بانّ ا
استعماله لهما استعمال له في غير ما وضع له اوّلا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا
في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا واحتجّ
القائل بكونه حقيقة ومجازا بانّ اللفظ مستعمل في كلّ واحد من
المعنيين والمفروض انّه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر فلكلّ من الا

الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجّة الجواز ظاهر بعد ما قدّمنا
في وجه التنافي وامّا الحجّتان الأخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال
الأولى ويزيد الحجّة على مجازيّته بانّ فيهما خروجا عن محلّ النزاع اذ
موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كلّ من
منهما مناط الحكم ومتعلّقا للاثبات والنفي كما مرّ انفا في المشترك
وما ذكر في الحجّة يدلّ على انّ اللفظ يستعمل في معنى مجازي شامل
للمعنى الحقيقي والمجازي الأوّلي فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فانّ
النافي للصحيح يجوّز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمّى ذلك بعموم
المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان
الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان
والتحقيق عندي في هذا المقام انّهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل
فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتّى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ
المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجّها لانّ ارادة المجاز
تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة
وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرّر
في جواب حجّة المانع في المشترك اتّجه القول بالجواز لانّ المعنى الحقيقي

يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا باللفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تنافيه

وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا

ايضا ولعل المانع في الموضعين بناء على الاعتبار الاخر وكلامه صريح متجه لكن

قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه

حقيقة ومجازا ح فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما يريد منه البعض فيكون

اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي البحث الاول

في الاوامر الحق ان صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب

اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط

وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا

في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك

قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب

والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم

قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها

اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض

لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم

يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال

وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة

غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرنا

انتفاء القراين فلنقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان

يشهد ببقاء الذم ح عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المط

الثاني قوله تع مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد

بالامر اسجدوا في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا

ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في

معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان

متوجها الثالث قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة

او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل

الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا

دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع

فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب

او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ح ولا ريب انه

انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر

عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي

ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به
وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب والندب
فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان
بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق
اللفظ ولا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت مضمنة معنى الاعراض
فعديت بعن فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق ولا يعم والمدعى افادة الوجوب
في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد
واكل عمرو وايضا ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر
الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب
اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد
على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه
سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يستوجب الذم وقد اعترض
اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في
التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة
تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع

كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين
اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان
الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب
فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا
غيرهم لم يمكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم
ما امروا به وعن الثاني فانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل
على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين
احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب
واجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السائل والامر الا الرتبة فان
رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك
الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف
ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال
يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع
من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ

اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤل القبول وفيه نظر
والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته
حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم فان كانت
موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب
ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه
وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه
مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل الرجوح بالنسبة الى
المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا
لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له
اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيهما استعمالا في غير ما وضع له
فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك
ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر
المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما
توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز

مقابلا

مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما يتوهم
لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ
واين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره فاذا تم
ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه
الدليل احق احتج السيد رضي على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال
صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقران والسنة
وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الواحد في
الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى
العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب
وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه
امرا من الله سبحانه او من رسول صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا
امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا
في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا
ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا
وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام

عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عمّا يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا

الباب قال رضي الله عنه واما اصحابنا المعشر الامامية فلا يختلفون في هذا

الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة

ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيّناه ولم يتوقفوا على الادلة

وقد بيّنا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول

انا قد بيّنا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد

استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا

لوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظ

الواحد في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة

على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبته الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال

استعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من

علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بيّنا ثبوت التفاوت واما احتجاجه

على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان

حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك

بعرفهم يستدعي تغير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل

هذا فلا يذهب عليك ان ادعاءه في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب

٢٤

والندب في القران والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد

في القران والسنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف

بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف

لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد

العلم او التواتر والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث

ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان

ههنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان

استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق وحجة من

قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعمالها فيها على حد وما سبق في

السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه

للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وهو

القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم

انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك

وجوابه مثل جوابه فانه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن

الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم

بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال

الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب
امر مجرد لورود الامر به منهم واصل الجواب ان صيغة الامر بمجردها لا اثر
فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم
فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا واخرون فجعلوها
للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدلوا لا بهما لنا ان المتبادر
من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان
والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان و
الة يقع بها الضرب كذلك غير متناول لعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما
يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة
التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من
صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا
او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفات مختلفة ومن المعلوم ان الموصوف
بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم
من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا اطلب منك
ضربا ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا
انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة

فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد
الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه
احدها انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا
والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما
في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده
والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول
المنع عن الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج
فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو
بط وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها
وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه
في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء
نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة التروك منه منع كون النهي
الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع النهي على الامر الذي
هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي
وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون فيها دائما

واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة
عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا
لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة
بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولان
في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا وآتيا
بالمأمور به وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة
والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقف
بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد
والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر
فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه
وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات
مثله اصل ذهب الشيخ رحمه الله تعالى وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور
والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد ره انه مشترك بين الفور والتراخي
فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة
منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة ره الله تعالى الى انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو

الاقوى

الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة
الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات
الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القائل بالفور بامور ستة الاول ان السيد
اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك
معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا واجيب عنه
بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما
يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة
الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم ع بقوله سبحانه ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتجه عليه الذم ولكان
له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم
باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل
على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له
ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين
واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان
اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال

انه يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك

الوقت الذى كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس

فى الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من

وجهين احدهما النقض بالتصريح بجواز التاخير اذ لا نزاع فى امكانه

وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب

تعريف الوقت الذى يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من

الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا

الى مغفرة من ربكم فان المراد من المغفرة سببها وهو الفعل المامور به

لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه وتعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها

وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات

فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق

المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول

على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبها والا لوجب

الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران

فى الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا

فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان

بالمامور به فى الوقت الذى لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا

فلا بد من حمل الامر فى الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة

فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك لا يجوز فتامل الخامس كل

مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشىء كالقائل هى طالق وانت حر

انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه

اما اولا فبانه قياس فى اللغة لانك تثبت الامر فى افادته الفور على غيره

من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظ واما ثانيا فبالفرق بينهما بان

الامر لا يمكن توجهه الى الحال لان الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال

اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذى هو عبارة عن الفور وكلاهما

محتمل فلا يصار الى الحمل على الثانى الا بدليل السادس ان النهى يفيد الفور

فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشىء نهى عن اضداده

وهو يقتضى الفور بنحو ما مر فى التكرار انفا وجوابه يعلم من الجواب

السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد رحمه الله بان الامر قد ورد

فى القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد ورد ويراد

به التراخى وظاهر استعمال اللفظ فى شيئين يقتضى انه حقيقة

فيهما ومشتركة بينهما وايضاً فانّه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور
مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير ولا
ستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب انّ الذي يتبادر
من اطلاق الامر ليس الّا طلب الفعل وامّا الفور والتراخي فانّما يفهمان من
بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعاً للمعنى الاعمّ اذ قد يستفهم عن
افراد المتواطي لشيوع التجوّز عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع
الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين
يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول
اللفظ ولو كان موضوعاً لكل واحد منهما بخصوصه لكان في
ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوّز ومن المعلوم
خلافه فائدة اذا قلنا بانّ المراد الامر للفور ولم يات المكلّف بالمامور به
في اوّل اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب
الى كل فريق احتجّ الاوّل بانّ الامر يقتضي كون المامور فاعلاً
على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بانّ قوله
افعل يجري مجرى افعل في الآن الثاني من الامر ولو صرّح بذلك
لما وجب الاتيان به فيما بعده هكذا نقل المحقّق والعلّامة الا

الاحتجاج ولم يرجّحا شيئاً وبنى العلّامة الخلاف على انّ قول القائل
افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا
او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان
قلنا بالاوّل اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فا
لمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامّة وهو وان كان
صحيحاً الّا انّه قليل الجدوى اذ الاشكال انّما هو في مدرك الوجهين اللذين
بنى عليهما الحكم لانّهما مكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك
انّ الادلّة التي استدلّوا بها على انّ الامر للفور ليس مفادها على تقدير
تسليمها متحداً بل منها ما يدلّ على انّ الصيغة بنفسها تقتضيه وهو
اكثرها ومنها ما لا يدلّ على ذلك وانّما يدلّ على وجوب المبادرة الى
امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به بالمسارعة والاستباق
فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب
حيث يمضي اوّل اوقات الامكان مفرّ لانّ ارادة الوقت الاوّل
على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول
اوجبت عليك الامر الفلاني في اوّل اوقات الامكان ويصير من
قبيل الموقّت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على

الاخيره فلذا نقول بوجوب الاتيان بالفعل فى الثانى فان الامر
باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به فى اى وقت كان وايجاب المسارعة
والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصى
المكلف بها فيبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذى يظهر من
مساق كلامهم اراده المعنى الاول فينبغى القول بسقوط الوجوب
اصل الاكثرون على ان الامر بالشئ مطلقا يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به
شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق
فى السبب وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا
القول عن المرتضى رضى الله عنه وكلامه فى الذريعة والشافى غير مطابق
للحكاية ولكنه يوهم ذلك فى بادى الراى حيث حكى فيهما عن بعض العامة
اطلاق القول بان المراد الامر بالشئ امر بما لم يتم الا به قال ان الصحيح فى ذلك
التفصيل بانه ان كان الذى لا يتم الشئ الا به سببا فالامر بالمسبب يجب
ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط
فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ فى الاحتجاج لما
صار اليه وقال فى جملته ان الامر ورد فى الشريعة على ضربين احدهما
يقتضى ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا

ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة
والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو فى نفسه وهو
الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء واذا انقسم الامر
فى الشرع الى قسمين فكيف يجعلهما قسما واحدا وفرق فى ذلك بين
السبب وغيره بانه يصح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود
السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع
ويصح ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون قد كلفنا ان
كما فى الزكوة والحج وبنى على هذا فى الشافى نقض استدلال المعتزلة
بوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا تتم
الا به وهذا كما تراه ينادى بالمغايرة للمعنى المعروف فى كتب الاصول
المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس التعرض
حاله ههنا بمهم فلنعد الى البحث فى المعنى المعروف والحجة بحكم السبب فيه
انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة
مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب
فى الحقيقة لا يتعلق بالمسبب لعدم تعلق القدرة بها وانما يتعلق بالسبب ون

الأسباب فلامتناعها واما معها فكونها كافية لانه متى لا يمكن تركها
فمتى ما بدا من متعلق ظاهرا بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب
فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي
منظور فيه لان المسببات وان كان القدرة لا تتعلق بها ابتداء
لكنها تتعلق بها بواسطة الاسباب وجواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب
اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم
حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيها بعينه عن بعض ولكنه
غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى
لان تعليق الامر بالمسببات دون السبب نادر والشك في وجوبه هين واما غير السبب
فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على
ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه
غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه
لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا
للزم اما تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن كونه واجبا والتالي
بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز
تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ

حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب
المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا
فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب
والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون
ممتنعا والبحث انما هو في المقدور ودفع تاثير الايجاب في القدرة مع عدم معقول
والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم
واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم
العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم على ترك
الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر بالشيء
على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام
فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص
بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به
الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل
واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل
النزاع في ضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من
اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد

الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي
عنه لجوز خروج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس
بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام
نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول
بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس
ببعيد عن الضد العام بل هو اقرب اليه ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب
قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يتضمنه
وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة
لفظا واثبت اللزوم معنا مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا
على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث
وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب
على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل
مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة
واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للا
ضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها
اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل

منها

٣١

منها الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا
على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل
صالح سواه عليه لنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك فصيغة الامر
الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان
اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة
ان كل المتغايرين اما ان يكون متساويين في الصفات النفسية اولا
والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل
امر زائد كالانسانية للانسان وتقابلها المعنوية المفتقرة
الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان
كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان
كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء
اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد
وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون
الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع

مع ضده

النهى عن ضده وهو الأمر بضده لكن ذلك مح اما لانهما يقتضيان
اذ بعد افعل هذا وافعل ضده امرا ممتنا قضا كما بعد فعله وفعل ضده
خبرا متنا قضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه مح والجواب ان
كان المراد بقولهم الامر بالشئ طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى
انه طلب لفعل ضد ضده الذى هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظى
لرجوعه الى تسميته فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق
ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر بالشئ له عبارة
اخرى كما لاحجية نحو انت وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون
فى الكتب العلمية وان كان المراد انه للكف عن ضده كما ذكره منعنا ما زعموا
انه لازم للمتخالفين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد
يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين
مع الشئ يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو مح
وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل
مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ
الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم

عن

عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم
الجزء وهو كاترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء
من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع فى شئ اذ لا خلاف فى ان
الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب عن كونه
واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل النزاع علمت ان هذا
الجواب لا يخرج عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء
على سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على اصل الاقتضاء
وما ذكر فى الجواب انما يتم على التقدير الثانى فالتحقيق ان يردد فى الجواب
بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن
ويرد بما ذكر فى هذا الجواب على الثانى الوجه الثانى ان الامر الايجابى
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما
هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم
بايهما كان يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب
المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمناه لكنا

يمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع
لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام
ملا ميرزاجان
منحصرا في المعنوي فوق التحقيق ان من قال ان الامر بالشيء يستلزم النهي
عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله
وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك
اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الآمر بفعل فيقصد وزد لك
الامر به يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد
لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله
بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب
اذ لا يلزم ان يتصوره الآمر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام
القوم رايت ان هذا التوجيه انما يمشي في قليل من العبارات
التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة
اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى الذي
ذكره تعسف بحت بل فرية بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء
لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه على ثبوته معنى بوجهين احدهما
ان فعل الجواب الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل ضد الخاص وهو
معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب به الا مط
بل يختص ذلك بالسبب كما تقدم والثاني ان فعل ضد الخاص مستلزم لترك المامور به
وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالا
الاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد
عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخرة ويتضح البحث ان الملزوم
اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم بنحو ما ذكر في توجيه
اقتضاء ايجاب المسبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا
معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول
الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في
العلة فلا وجه ح لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد الامرين
المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام
باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماعها
الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما
تقرر من ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب
ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك

اختلاف المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها
تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا منهم ان الترك الواجب
لا يتم الا بفعل من الافعال فتكون واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف
عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول
بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء لجاز
خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف
الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما
اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم
انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما
علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريمه حينئذ تحريم الملزوم
لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة في الترك
المذكور انما هو وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك
مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرايط التكليف مع انتفاء
الصارف الا على سبيل الالجاء او التكليف معه ساقط وهكذا القول ان فسر
مراده بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه مم لظهور ان الصارف الذي هو العلة

في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد
فاذا كان واجبا كان تماما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب
من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار انه مقدمة
ترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من
تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي
هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب
للمعلول وحيث يرجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الا به وعدمه
فلو لم يلزم الخصم لتعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم
يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب
الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم
قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا لكونه
كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي
ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان
الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به
انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على

التي انقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال فيجب عليه
اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي ايضا
وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيهما انما هو للتوصل بها الى
الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء
غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة يتوقف حصوله بحيث يتحقق
به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت
تلك الارادة وتلك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان
الكراهة محرمة فيجتمع الواجب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد
عرفنا ان الوجوب ومثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى
وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الواجب لفوات الغرض
منه كما علم من مثال الحج ومن هيهنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر النهي عن الضد
الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكان
ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب او عدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى
لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاتيان
بالضد الخاص فيتجه القول لوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في
حال كون المكلف مريدا الفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر

وح فاللازم عدم وجوب ترك ضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه
من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان
النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها اصل المشهور بين اصحابنا ان
الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب
الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور
المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة
ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل
انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها
شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم
نعم هنا مذهب تبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه
واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى
يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تم كلامه ثم انه اطال الكلام في البحث
عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه
ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة المسئلة ليست
كثيرة الفائدة اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا وواقع على الاصح ويعبر
عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ
والمحقق

والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب
ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها
ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص
باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا [illegible]
به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر فاذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف
تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان
لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت
في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق
ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي ا[illegible]
يكون بدلا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا
اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ ره وعلى ما حكاه
المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهره والقاضي سعد الدين ابن البراج
وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة رحمهما الله
والاقرب هو فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء
الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول

من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان يأتي بالفعل
في كل جزء يسعه من اجزاء المتعينة للوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره
ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص لدلالته على التساوي بنسبة الفعل
الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول وبالاخر تحكما باطلا وتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب
مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة
على الوقت فلا يصح كالصلاة قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون
بتأخيره عن وقته عاصيا كالمؤخر الى اخر وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا ايضا على
الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير
كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا
تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتج الموجب للعزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول
الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب ولا بد من ايجاب البدل لتحصيل التميز
بينهما فحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك
معنى وجوب احدهما مخيرا فثبت والجواب من الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر تمام الظهور فان اجزاء
الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى

الواجب في اي جزء اتفق ايقاع الفعل فيه فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي كما ان حصول
الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري
كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخر من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه
في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظ بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه
شيء وهذا كاف في الانفصال عن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلواة مثلا ممتثل باعتبار
كونها صلواة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان
ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري
فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلواة
حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه
بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا
او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في
وجوب العزم على الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم وربما استدل
لتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من احد هذين
العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول
الوقت ان الفضل في الوقت ممتنع لا اتمامه الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم

صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخر لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير
للزم الخروج عن العهدة باداء الواجب في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن
امتناع الفصل في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما قدمت الاشارة اليه واحتج من علق
الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل
في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه في الاول منع الملازمة والسند
ما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس
كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت
ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار
المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكان جميع الخصال
في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان
بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا
يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق
تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان التخيير
في الخصال في الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه في الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة
المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة مثلا في جزء كل من اجزائها الباقية

والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتحالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل
ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل اصل الحق
تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين
ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة
لنا قول الجماعة من العلماء ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف
مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء
الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا
ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي
اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به
وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا
الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد
حتى ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى
الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقام الثاني فنيابة
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط
مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا

والجواب

والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما
معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض
البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني
بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن
لا يلزم من عدم التحريم ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل
وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة يصدق بانتفاء المحمول
تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء
ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون
كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي
انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته
في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق
بارادتها وايضا فان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا
وثالثها انا سلمنا ان الاية يدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط
لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل
واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم

وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق
وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت احدى الثلث وهي منتفية بأسرها
اما الملازمة فبيّنة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ
نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت
الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة
في السائمة مثلا وانتفائه عند صفة اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه
لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى
قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لم يبصر والجواب
المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة
الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون
مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون
المصلحة مقتضية للاعلام بحكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها
وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم

الغير

الغير فهو هذا من قبيل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف
نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان
صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء
النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال
فائدة منها يحصل الصون ويتأدى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما ادعيتم
الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضي لاستهجانه
هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات اصل
والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف
في ذلك السيد المرتضى رض فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية
وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول
القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت
الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد المرتضى بنحو
ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق
الحكم بصفة وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين
لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد
الليل يجوز ان يكون فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله عم في سائمة الغنم زكوة

سواء فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد
لا يبقى من محل النزاع م

والمعلوفة مثلهما فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة
بهذا النص ويعلم ثبوتها فى المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا
بحرف والجواب المنع من مساواة التعليق بالصفة فان اللزوم ههنا ظاهر اذ
لا ينفك تصور الصوم المقيد بكونه اخره الليل مثلا عن عدمه فى الليل بخلاف
هناك كما علمت فمبالغة السيد رض فى التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره
بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال
بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط
جايز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فلجازه وان علم المامور
ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا فى جوازه مع انتفاء الشرط
كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل فى غد مثلا فيتفق موته
قبله فان الامر ههنا جايز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء
العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم
موته فيه فلا يجوز وهو الحق لكن لا يخفى ان الترجمة عن البحث بما ترى وان تكرر ايرادها
فى كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلناه وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى
مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذى حكيناه
ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب

فقال وفى الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله بشرط ان لا يمنع المكلف
من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع
وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما
العالم بالعواقب وباحوال المكلفين فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذى يبين ذلك
ان الرسول صلوات الله عليه واله لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل فى وقت
مخصوص فبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره
فقد علمنا بصفة فى المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا
اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم
عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا فى امره يحصل
فى حكم الظان بتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن فى ذلك قائم مقام
العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر واما مع حصوله فلا يقوم
مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر
دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال
من نامره فيعتقد ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التى افادها السيد قدس الله
روحه كافية فى تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلنقتصر على نقلها وان
بطولها واكتفينا به عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه

الأوّل بانّه لو لم يصحّ التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة
من الدّين وبيان الملازمة ان كلّما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلّها
ارادة المكلّف له فلا تكليف به فلا معصية الثّاني بانّه لو لم يصحّ لم يعلم احد انّه مكلّف
واللازم باطل امّا الملازمة فلانّه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم
لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلّفا لا يقال قد يحصل له العلم
قبل الفعل اذا كان الوقت متّسعا واجتمعت الشّرائط عند دخول الوقت وذلك
كاف في تحقّق التكليف لانّا نقول نحن نفرض الوقت المتّسع زمانا زمانا ونردّد في
كلّ جزء جزء فانّه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشّرط الذى هو بقاؤه بالصّفة فيه
فلا يعلم التكليف وامّا بطلان اللازم فبالضرورة الثّالث لو لم يصحّ لم يعلم ابراهيم
وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النّسخ وقد علمه و
الّا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرّابع كما انّ الامر يحسن لمصالح
تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النّزاع
من هذا القبيل فانّ المكلّف من حيث علمه بامتناع فعل المامور به ربّما يوطّن
نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف فى الاخرة وفى الدّنيا الانزجار عن
القبيح الا ترى انّ السّيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يخبرها عليه مع عزمه على

نفهما

٤١

نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكّلتك فى بيع عبيدى مثلا مع علمه بانّه
سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه بامر العبيد والجواب عن الاوّل
ظاهر ممّا حقّقه السّيد رض اذ ليس نزاعنا فى مطلق شرط الوقوع وانّما هو فى
الشّرط الذى يتوقّف عليه تمكّن المكلّف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست
الارادة منه قطعا والملازمة انّما تتمّ بتقدير كونها منه ح فتوجّه المنع عليها
جلىّ وعن الثّانى المنع من بطلان اللازم وادعاء الضّرورة فيه مكابرة وبهتان وقد
ذكر السّيد رض فى تتمّة تنقيح به سند هذا القول لمنع فقال ولهذا نذهب الى
انّه لا يعلم بانّه مامور بالفعل الّا بعد تقضّى الوقت وخروجه فيعلم انّه كان مامورا
به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انّه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرّز لانّه
اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح وسالم وهذه امارة يغلب معها الظنّ ببقائه وجب
ان يتحرّز من ترك الفعل والتّقصير فيه فلا يتحرّز من ذلك الّا بالشّروع فى الفعل
والابتداء به ولذلك مثال فى العقل وهو انّ المشاهد للسبع من بعيد يجوّز مع تجويزه
ان يخترم السّبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرّز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لم يقدر
التحرّز منه ان يكون عالما ببقاء السّبع وتمكّنه من الاضرار به وهذا الكلام
جيّد وما عليه فى توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على
حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشّروع فيه بنيّة

الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل

الى القطع فلا دلالة على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم

بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلفه بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما

يجري مجرى ذلك والدليل على ذلك قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت

الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه

لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من

الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية

ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما تقدم علم

من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد للبر والامتثال وليس النزاع فيه

بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم

بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى اصل الاقرب عندي ان

نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي

كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم

بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني

الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة

فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها الى في الوجود

فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن

في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ متعلقا بالمنع من الترك

الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم لان النزاع في النسخ الواقع

بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك

لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الآخر

الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه

راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود

فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض

لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب

وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد

اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وحينئذ فلا يدل

نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز

لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز

الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له

وذلك هو المنع من الترك فهو المقتضي لزوال الجواز لان المعلول يزول

بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما

موقوف على كون النسخ صح

ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم فقال انهما معلولان
لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه
علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يقع بارتفاعه اذا
لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع
المنع من الترك يقتضي لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز وا[ل]حاصل
ان للجواز فصلين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا
زال الاول لخلفه الثاني ومن هنا يظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل
وبالناسخ فيتقوم بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا
نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة
واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه
واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال الرفع البعض
الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظ يقتضي البقاء لتحققه
اولا والاصل استمراره فلا يرتفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما يتوجه
الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع
الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لا يبقى لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز
ظ وهذا معنى ظهور بقائه والجواب بالمنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو

جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر
لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت علية بعض
للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة يعد في الضروريات وح فالشك في وجود
القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل
التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر
كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه
ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة
عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان الظ
يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف
عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا
على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة
ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ولا من المكروه
كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ
بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت بناؤه
بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن
في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع

حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه
فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضيه الناسخ تكملت قيود الندب وكان
هو الباقي البحث الثاني في النواهي اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة
على نحو اختلافهم في الامر والحق انه حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر
منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه
بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه
الانتهى عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما فات
الانتهى عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلعم وموضع
النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى الرسول عنه يدل بالفحوى
على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي
في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلنا في الامر
اصل واختلفوا في ان المطلوب بالنهي هو ما هو فذهب الاكثرون الى
انه طلب الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة رح في يب وقال في النهاية المطلوب
بالنهي نفس ان لا تفعل وحكي انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان
تارك المنهي عنه كالزنى مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل
من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل

على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح
على مجرد الترك واحتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي
الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على
القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل مح والجواب المنع من انه غير مقدور لان
نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا
لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة
فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فا
لاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا
للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم تحققه حتى
هذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكن ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا
يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها
اصل قال السيد المرتضى رض وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر
في الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار
وهو القول الثاني للعلامة رض اختاره في يب ناقلا له عن الاكثر واليه ذهب لنا
ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها

بصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده
عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا لما
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلا مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب
المدة التي كان يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد متناولا غيرها لم
يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام
لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام
وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن
ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك
وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للقدر المشترك
والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به
فلا يتناول غيره الا ترى انه عام بجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل
قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو
الدوام على انك قد عرفت نظيره سابقا انما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك
اعني لزوم الاشتراك والمجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص
المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز و
التاكيد واقع في الكلام مستعمل بحيث يفيد بخلاف الدوام يكون ذلك

قرينة

قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا **فائدة** لما اثبتنا كون النهي
للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه
للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح **اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهي
الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا
واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبا
لشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى
وللشمس والقمر وربما منعه مانع ولكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد
فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به
ومنهيا عنه فذلك يستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز التكليف بالمحال
فتجويزه ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل
هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت
الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو
محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة
وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها
لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع و
تعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشا من لزوم اجتماع

المشائين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع
امرين هذا مأمور به وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك
بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهتا
الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مأمورا به من حيث
انه احد الاجزاء المأمور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار
المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها
احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب مخصوص و
نهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص
بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار
اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا فاللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان
متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر
وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب
عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا
لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة
سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حين

حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان
كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته اذ
هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي
ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها في الافراد فالفرد الذي
يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان
الكون المأمور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق
الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه
من الحقيقة الكلية على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة
الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا
اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي
الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق
الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم
ولا يجدي اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما
باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر
ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد

يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **أصل**
اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على أقوال ثالثها دلالته في العبادات لا
في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون
بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى أن ذلك بالشرع لا باللغة وقال الآخرون لا بد
اللغة عليه أيضا والأقوى عندي أنه يدل في العبادات بحسب اللغة أو الشرع دون
غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على أولاهما أن النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة
غير مراد للمكلف والأمر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالآتي بالمنهي عنه
لا يكون آتيا بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة
ولا نعني بالفساد إلا هذا ولنا على الثانية أنه لو دل لكانت إحدى الثلاث وكلها منتفية
أما الأولى والثانية فظ وأما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي أو العرفي كما هو معلوم
وكلاهما مفقود يدل على ذلك أنه يجوز عند العقل وفي العرف أن يصرح بالنهي عنها
وأنها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم
اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة أن علماء الأمصار
في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في أبوابه كالأنكحة
والبيوع وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته
حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا

ونشاططنا

وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة
وإن كان حكمة النهي مرجوحة فهو أولى بالامتناع لأنه مفوت للزائد من مصلحة
الصحة وهو مصلحة خالصة إذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وإن
كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من حكمة
النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وأما انتفاء الدلالة لغة فلأن
فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب
عن الأول أنه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الإجماع ومعلوم انتفاؤه في محل
النزاع إذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر وعن الثاني بالمنع عن دلالة الصحة يعني ترتب الأثر في
وجود الحكمة في الثبوت إذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في إيقاع عقد البيع وقت النداء
مثلا مع ترتب أثره أعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فإن الصحة فيها باعتبار
كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة وإلا لم يحصل وعلى
ما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال
على انتفاء الدلالة لغة فإنه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتو ذلك
لغة أيضا بوجهين أحدهما ما استدل به على دلالته شرعا من أنه لم يزل العلماء يستدلون
بالنهي على الفساد وأجاب عنه أولئك بأنه إنما يقتضي دلالته على الفساد وأما أنه لغة
بحسب اللغة فلا بل الظاهر أن استدلالهم به على الفساد إنما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا

لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك وهم وان اصابوا

في القول بدلالته على فساد العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدل النابه

سابقا الوجه الثالم ان الامر يقتضي الصحة كما هو الحق من دلالته على الاجزاء بخلاف تفسيره

والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد

اجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون

دلالته لغة ومثله في الامر والحق ان يقال الاثم وجوب اختلاف الاحكام المتقابلات

لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة

انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم

يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول بحجة النافين لدلالته مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا

للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقال نهيتك عن البيع لغة بعينه مثلا ولو

فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك فيجب يمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى

لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه

عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين

قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة

يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما

فيهما فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة ظاهرة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب

ولو فعلت لكان صحيحا مقبولا في غاية الظهور لا ينكره الا مكابر المطلب الثاني في العموم

والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق ان للعموم في لغة العرب

صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة

انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك

مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع

الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ

التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد

اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا

والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما تقرر ولانه لو كان الالفاظ

في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل واجمعين

المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين

مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل

باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء متاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا

عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك التكرير

الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان

الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها

في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني
انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع
واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب
عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند
الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند
الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم وحجة من ذهب الى
ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد
وان كانت للعموم فداخل في المراد وهو على التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم
فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله
حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في
الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا
للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على
انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ
على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان

احتياج

احتياج خروج البعض عنها الى المخصص مخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور
كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد
بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشبهة من الوهن اصل
الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب
ومحققوا المخالفين على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ
ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم
وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب
لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
احتج بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس
الدرهم البيض والدنانير الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك
لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني
بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه
مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما
الثاني فلان الظاهر انه لا مجال للانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة
كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا

لقبح رايت الرجال الا البصري
بحذف رايت الرجال الا البصري

لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مط بحيث لو استعمل

في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها وعن البين ان هذه الحجة لا تنهض

باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فانه مهم حيث علمنا ان الغرض

من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم

افادته اياه مط فاعلم ان القرينة الحالية قايمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة

العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعـ واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله

عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظايره ووجه قيام القرينة على ذلك

امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار

وجودها كما علم انفا ح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير

معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد

من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعمالها

في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا

تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه قال في اخر

المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله تدل على الاستغراق

لم ينكر ذلك اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل

مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة

والأصح الأول لنا القطع بان رجالا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال

ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجب الدخول قطعا لكونه مرادا

ويبقى ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة

والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حملها على الكل

وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا

حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ

اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة

يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك

بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني

المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه

مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يجدي المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص

احدهما ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب ح التوقف على ما هو

التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا مع اقترانه بالقرينة وان استعماله

في جميعها لا يكون الا مجازا محتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة

الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه

الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دونه

في هذا منافاة للحكمة بوجه
وبهذا يظهر الجواب عن الكلام
الأخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة
في كل مرتبة وانما هو للقدر
صح

لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة
الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين
على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان
الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن
الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على
الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث
انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع اصل ما وضع لخطاب
المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب
وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم
منهم الحنابلة الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره
مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما وا
اتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان
يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول ص مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع
قطعا مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى
لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد عرض في

انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا
يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة
عن النبي ص وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة
بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم
الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته
لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه لان
كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني في جملة من مباحث
التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه
حتى يبقى واحد اختيار المرتضى والشيخ وابو المكارم بن زهرة وقيل حتى تبقى ثلثة وقيل اثنان
وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان
يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل
اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت
كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل
من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد وثلثة فقال اردت
زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله

الرابع

احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعماله في جميع العام في غير الا
الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب
جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني قوله تعالى وانا لحافظون
والمراد هو تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى
الواحد بها اوجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة
قولنا اكلت الخبز وشربنا الماء ونريد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب
عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب
العلامة رحمه الله في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية ارادته
على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعي فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان
مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستعرف ولا بد في جواز
مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء
العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة
الكل والجزء حيث يكون الاستعمال للفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص
عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على
ما حقق في موضعه فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد

ايجوز استعمال المشترك في معانيه

انه لو امتنع ذلك لكان تخصيصه ما صح اللفظ عن موضوعه الا بغيره وهذا امتناع كل تخصيص الا الثالث

من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاءه كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل
فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني
وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة
اعني الاشتراك في صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من
تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك
هو المعني بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن الثالث
انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت
العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك
استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير
ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا
التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت
صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل
النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي
المطابق للمعهود الذهني عن الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو
مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم

من تعريف الجنس على موجود معين بجملة وغيرها للفظ واريد بخصوصه من بين تلك
المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين
من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة
بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكان ذلك ليس من
تخصيص العموم في شيء نكتة هذا حجة مجوزيه الى الثلثة او الى الاثنين ما قيل
في الجمع وان قلة ثلثة واثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين
والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع
من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون
المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على
الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم
انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها
والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط
او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني
للعلامة اختاره في التهذيب وينقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها
شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل
لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة وكلا

ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة
في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام
في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران
احدهما ان اللفظ كان متناولا له بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما
طرا عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة
والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله
وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله لما كان صح
لا يغير صفة تناوله لا يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار
تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه
مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى
حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة
للمجاز وهي صفة للفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة
وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة
بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادته
قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ
حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو

[illegible]

حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا
على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك
بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان
منشا الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله كثيرا
من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا
في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير
مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من تقييد
بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعزل الناس الا العلماء من المقيد با
لاستثناء لكان نحو مسلمون لجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف
سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير
فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد هو
كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه وصار له
البته ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق
ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد
والالف واللام في نحو المسلم وان كان كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام

للعهد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان
المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا فرق
مما ذكرناه في هذه الصورة الثلث بما تحقق في العام المخصوص لظهور الاستيفاء
بين لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد فكيف يلزم من كونه
مجازا كون هذه مجازات اصل والاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه
عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكره
مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل
والمنفصل فالاول حجة دون الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل
اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين
او ثلثة على المذهبين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه
ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره ممن وقع النص على اكرامه
عد في العرف عاصيا وذم العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي
وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم و
سائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ
مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى

وبين الحقيقة وكون كل منهما
كلمة برأسها والان المعنى وهي
ارادة الباقي من لفظ العام

سرددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة
المفصل
المتصل فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق
الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن
الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها
اما اذا كانت بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان
الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه نصا لا فادة تركون التخصيص قرينة
ظاهرة في ارادته مضافا الى ما منافاته عدم ارادته للحكمة بحيث يقع في كلام الحكيم تقريب
سامر في بيان فائدة المعرف في المفرد للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على ارادة هيهنا
من غير جهة التخصيص وفيه يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا مع ان ١٢ البعض
الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز
في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع
من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا
السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة
في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب
لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي

اصل

ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصا

البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيهما
كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان
النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة
في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث
عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم
المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود
في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وبه تصريح اخرين باختيار لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور
المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد ونقل
عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث
العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد اذا عرفت هذا
فالاقوى عندنا انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى
يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض لنا ان احتماله
واحتمالاته في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية
دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال
ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا

الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل
على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك قبل البحث
بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة
ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم
اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض بحمل الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وهذا احتج العلامة رحمه الله على مختاره في
التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة
فان العمومات اكثرها مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث
عن المخصص لا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترط القطع
بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على مخصص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب
القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد
ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث
او بحث فيها المجتهد فيحكم ثم يرجع بحثا عن حكمه وهو ظاهر **الفصل الثالث** فيما يتعلق
بالمخصص **اصل** اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها وصح عوده

الى الكل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال
وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في
باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا
من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات
فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في عوده
الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله وقال اخرون
انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين
وقال السيد المرتضى رضي الله عنه انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان
القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم
يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل
عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى
اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود
القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ
محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة
فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما يقوله المرتضى رضي الله عنه وان كنا
في المعنى موافقين له ولو لا تصريحه رحمه الله بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم نا

كقولك اكرم بني خالد واطعم بني تميم

اي الامرين

قوله لا ندري انه حقيقة في اي الامرين اي في عوده الى الكل والى الاخيرات ثم ان المراد بالوقف ههنا هو الوقف في تعيين الوضع لا في تعيين المراد فيه الاعتراف بالوضع لاحدهما

بعد ظهور القرينة

اي القول بالوقف والقول بالاشتراك

يعني لا فرق بين الاقوال الثلاثة في الحكم والفرق بينها من وجه اخر وهو ما ذكره

اي استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع هل هو حقيقة او مجاز فعلى القول الثاني مجاز لان الاستثناء على هذا القول موضوع للاخير فاستعماله في غيره مجاز من باب اطلاق الجزء على الكل عند المصنف كما سيجيء او من باب اطلاق المقيد على المطلق عند غيره وعلى القول بالوقف يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا لاحتمال كون الاستثناء الى الجميع او الى الاخير وعلى القول بالاشتراك حقيقة

اي كلام المرتضى في المنتهى او النهاية

ع ل

كلانه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذى ذهب اليه ان الاستثنا اذا تعقب جملا وصح
رجوعه الى كل واحده منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعى
وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة و لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل
او عادة او امارة وفى الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشى يرجع الى اللفظ هذا والحال
فيما صرنا اليه نظير ما عرفت فى مذهبى الوقف والاشتراك من الوافقه بحسب الحكم للقول
بتخصيص الاخيرة لكونها مستيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هنالك انه لا يعلم كونها
مراده بخصوصها او فى جملة الجميع وهذا لا اثر له فى الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة
فى الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها
كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة فى تحقيق المقام وهى ان الواضع لا بد له
من تصور المعنى فى الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا
مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه
تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهذا ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنا عاما يندرج تحته
جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازائه ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و
له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة
تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم

كاف فى الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا
فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر
لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له فى ذلك
بين ومن القسم الثانى المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص
كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلى بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة
تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال
هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد فى اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة
فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام فى الباقى ومن هذا
القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة
لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء
والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء والاستعلاء معين مخصوص وفى معناها الافعال الناقصة
والنافلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما
اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها فى حكم المعانى الحرفية فكان لفظه من موضوعة
وضعا عاما لكل ابتداء معين مخصوص كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا
عاما لكل نسبة للحدث الذى دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة

الى الحرف وهو واضح واذا تمهد هذا فلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع
العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظ واما الفعل فلان الاخراج به انما باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق
والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية
المستثنى لذلك وهو يحصل بما هو منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام في
الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي
الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة
كما في نظايره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك
من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه وحكمه باعتبار
الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ
المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسميات متناهية بحيث
يطلق ويدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها
الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول
جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة
انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون
صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر ومع تحكمه بحكم

المشترك

المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مط فانه لا تعدد في وضع المفردات
غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا للكل من الاخيرة
كما يظهر من اسناد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مط مع كون الوضع
في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى ره بوجوه الاول ان القائل
اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل
اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ
واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة
على انها مجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القران
واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما
اخرى وانما يدعى من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة ملك ومن لا رجعه اليهما
انه اذا اختص بالجملة التي يليه فللدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه يستعمل في الامرين
واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا للرجوع
الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للاقرب وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع
اى جوز عالم الاستثناء الجملتين تارة واحدهما اخرى
على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا ابد في الاستثناء المتعقب
بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال
الا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما

فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده
الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه
بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان
نتوقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت
جيراني واخرجت زكوتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل
ما عقب به كلامه من الحال وظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه و
المتعلق به جميع ما عدده من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو قريب اليه
وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب به كلامه الكل ولا البعض الا بدليل
غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء
والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمام واستقلال له
قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع
الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من يرتكبه مكابرة
ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع
على ان الفعل الذي تعقبه الحال والظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم
في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص
حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة

الاشتراك

الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام ولعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله
اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه
انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلنا
ولا بد في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على
تحتم عوده الى الجميع واختصاصه بالاخير لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه
وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك
بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط
المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه و
اتحاد معنييهما فان قوله تعالى في القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا
وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا
رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا
كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو في حكمها
وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعالى انما تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف
فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل و
رابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولويته للبعض تحكم

فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من تناولها
الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا
فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مرة من غير
الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مما
لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في آية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين
تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا كان تطويلا مستهجنا فاقيم مقام
ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط
واستثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به
ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر
في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما في الا
ستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث
بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض
حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي
فيقول القايل حججت وزرت ان شاء الله وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع
ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف يقتضي تعقب المشية اكثر

اي ليكون الكلام غير نافذ في النفوذ والمضي ... صح

من جملة

من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك
لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع
ان صلاحيته للجمع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والتسلسل فيه فرقا
بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في
هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر
فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القايل اذا قال رايت رجالا كان
كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك
ارادة كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة
بذكر ما يدل على مرادهم ظاهرا واخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذا قد يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس
ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء
والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح
لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل اللحوق
واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة
الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لرفع محذور الهذر

فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه
لا قايل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضى لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه
عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد معنى فلا
لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان يعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره
الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة
لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثنا
لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل
على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون
ما تقدمه فانا قال القايل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا
الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من
حال المتكلم انه لا ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو
فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام
وبين لو احقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حايلة بين الاستثناء وبين
الاولى فتكون مانعة من تعلق الاستثناء بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة

للاصل

للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فلم حجة صحة لكن تعليله بمخالفة
الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ
بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتاخرين فظ وكذا على القول
بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فلهم اسمان مفرد ومركب
واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة
وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة
وقوله تركنا العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج
عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك
ترك العمل بالاصل صح
وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليله بالاحتياج لدفع محذور الهذرية فضول
بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان
انفصل في النطق فان انقطع عن المستثنى منه حسا بل غيره من اللواحق ايضا والبدلية تنادي
بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل
بغير قاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم
ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع
عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور
اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا

لو وجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجري ههنا دفع محذور الهذرية لما عرفت
فعلم ان المقتضى لصحة اللواحق وقبولها مع الانفصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول
عن الظاهر ان يأتي بدليل في حال اشتغاله بالكلام حيث شاء منه فما لم يفرغ منه لا يحكم
للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال اتمام الكلام لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة
فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار والانفصال بحسب وضع لكل من الامرين لم يحصل
الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين
وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول
بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة
الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وقعت مجردة عن القرائن
تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه
فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان
استعمال اللفظ واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونها حقيقة
في الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة
على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها
حقيقة في الندب وعند بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر
الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه وذلك لا ينافي الدلالة

فرض ان المتكلم نصب قرينة
عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحال الثانية فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم قصد المتكلم الكل او
على كل حال فانا لا نشك في قصد غيرها او لو
الاخيرة وحدها لكن نعلم ان الاخيرة مقصودة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن
اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا فيما هو موضوع له حقيقة ويلزم من
قال اختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا او متعديا عن موضوع
اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل
في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو
ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي
تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي ههنا مفقودة والجواب عن الثاني
ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن
نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد رض محتمل لا واجب واما قوله لو جاز
مع افادته واستقلاله لحفظ البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره
لا وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز
مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما
قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على
المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم وا تقتضي

ان يتوقف في ذلك كما ذهب بعض الائمة وبنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه
بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذى ليس بواجب لم يرده
المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثانى فان
غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخير بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه
مع ذلك محتمل ولا سبيل الى نفيه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار وقوله يلزم ان يكون
العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل
في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله وقد ذهب جماعة من النحاة
الى ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى
ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حرف النداء نايب عن انادى وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم
جواز اجتماع العاملين على معمول واحد فانهم لم ينقلوا الحجة يعتد بها وانما ذكر بعض الائمة
ان منع ذلك انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع
لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من
النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي والفراء على الجواز وقول في باب التنازع
مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا
كاعطاني واكرمني الامير فلطفت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان
في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا

عليه باصالة الجواز وبانتفاء المانع سوى توهم تواردالمؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع
بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامة قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم
يخبرون عن الشيء الواحد باثنين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير
اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد زايد
بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون
كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفا
الخبرية عن الخالي من الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض وا
هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل
في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل
عنه ثم من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا بعض الائمة عن الخليل وسيبويه
ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه بعض
عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم
لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لله عندي
عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك
الا درهما خرج الاقرار بتسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة
فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل

قوله والثالث ... ضمير واحد ... بينهما ... في الثالث ... واحد للعاملين

قوله قام زيد وذهب عمرو الظريفان ... الظريفين ... العمل ... منعقد ... المعنى ... اللفظ طره

ما ادخل ولم يفد ما غرا استفدنا بقوله علي عشرة دراهم الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير

زيادة عليها ولا نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيبين

وذلك وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا

عين المتنازع ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء والاولى فانه مصادرة

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعددة بحيث يصلح لكل

واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة

حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم

عليك طريق سوقها الحقنا وغير المختار منها عن الزيف اصل نعم جمع من الناس الحان العام

اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك مخصصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق

عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب

وهو مذهب المرتضى رضي الله عنه ايضا ولهم امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال
والضمير في بردهن صح

وبعولتهن احق بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى

على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من

من احتماله الى التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله

في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضع

على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من

ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي وما نحن فيه من هذا القبيل اذ فرض ارادة معنى

العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي تعاني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في

ترجيح احد المجازين على الاخر من وجه والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام معنى المظهر

مجاز يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام

ولا يقتضي مجازيته فاذا كان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح تماما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا

والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له كما يراد به

وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف

ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والا ظهر انه وضع لما يراد بالمرجع فلما اريد بالعام

الخصوص لم يكن الضمير عاما فلا يلزم تخصيصه حتى يعد مجازا فليس هنالك الا مجاز واحد على التقديرين وما

قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها

واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجة

الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم

الى رجحان التخصيص حجة الاولين بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه

وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شائع حجة الشيخ ومتابعيه

ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر

اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته

مجاز الخروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقة التي
هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان مقتضيا التجوز في لفظ العام فلم يجد
الفرار من مجازية الضمير بعد اختصاصه بالتخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم لم يكن ثمة
وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لاجرم وجب التوقف **اصل** لاريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة
وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل
عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكونه
على ما يختص اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وان حجية الاقوى ظاهرة وليس الامر ههنا
كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته فلا يجب
عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة المفهوم المخالف مطلقا
بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات
الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات **اصل** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة
وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد رضي الله عنه فانه
قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به في الشرع لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به
ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل
ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق ره

لكنه بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على ما ستأتي له
فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام
لبطل الخاص واعلم بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي والخبر الواحد ظني والظن لا
يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغو والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص
اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم
في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية
بل هو ترك للظني بالظني
وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني وبتقرير آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي
النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة له فصار لكل قوة
من وجه وضعف من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان
الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ
ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي قلنا لنا امل حجة المفصلين ان الخاص ظني
عند الفرقة الاولى باعتبار دليل قطعي على تخصيصه
والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الثانية بان يخصص
بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبة جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا

في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه
قطعية المتن احتج المتوقفات بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فيجب
التوقف والجواب ترجيح الجزئيات في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال
للجزء بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودع ما قال المحقق ره هنا يعلم مما نذكره ونعلم
من مبحث الاخبار انشاء الله المتعال

خاتمة

في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا
الظ فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنان اولا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه
اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف بينا بل الثاني ان يتقدم
العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بني على جواز
تاخير بيان العام فمن جوزه جعله مخصصا وبيانا له كالاول وهو الحق ومن غير المجوزين بين قائل بانه
يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهو المانعون من النسخ
قبل حضور الوقت وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه
وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق المحقق
الى الشيخ وهو الظ من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا
والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان
بعده وليس كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا
فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما قيل من ان العمل بالعام

على تقدير التاخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في العام باولى من التخصيص في زمان الخاص فضعيف ثم لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص ما لمعنى
المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة
وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مرجحية القول بالنسخ
وحجة الخصم وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل
زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول وجار
لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته
والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي
فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها المنافية من المناقضة بخلاف ما اذا
كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة
اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه
استبعاد محض اذ لا امتناع في ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه
يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد نقله القول
بالنسخ هيهنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تأخير البيان وكأنه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة
التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد يتقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل
صورة التقديم من تأخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متأخرا

والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان صح

ويريد ... الى ... البيان عن وقت الخطاب للعام متقدم عليه

ولم يتعرض السيدان هنالك للاحتجاج على ما صارا اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشتركان
اي المرتضى وابن زهره
الاشتراك في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج
في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من
ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان
ناسخا و ح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على
العام لتردده بين ان يكون ناسخا ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون
الخاص ناسخا او مخصصا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون
مردودا فقد كان تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا
مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه ان احتمال
النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال
لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم
عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض
بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك
غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص
لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الاصل من بينهما
يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر

الخاص

٦٧

الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما
هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بانه
ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فليخص التوقف به اذ ما عداه من الصور خال عن هذا الشوب و ح فلا وجه لتخييل التوقف
في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثني هذه الصورة
من البين ويبقى الحكم في التقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل
وان قصرت العبارة عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان تاثير
هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظن ان جهل التاريخ لا يكون
الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى
قال المرتضى رض عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخره
وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوط محصول لا خلاف
فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب
الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق
الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء
والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وقد ذهب اليه

فيصا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعدم الحصر البناء على مذاهبهم
هناك ثم كل بعد ان الخاص ح بين ان يكون مخصصا ومنسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف
المطلب الرابع في المقيد والمجمل والمبين اصل المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه
حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل
لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه
ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع منه وقيد بالمؤمنة
فهو مطلق من وجه ومقيد من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا
عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا واجلس
هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر ح بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الحكمان
المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما
امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان
الاعتاق والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان
لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما فح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف
وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد

موجبهما

موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق
على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تأخر عنه
وقيل نسخ ان تأخر المقيد لنا هيهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على
المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل
بالمقيد لصدقه مع غير تلك المقيد ولهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينفي احتمال التجوز
في المقيد بارادة الندب على كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال
التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه
اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط
او التوقف ويبقى المطلق سالما من المعارض وقد اشار الى بعض هذه الاشكالات في النهاية واجاب عنه
بما يرجع الى ان حمله ح على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على الاطلاق
فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتداء مع الدليل الاخر من غير
تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد
من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الرقبة فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه
واخراج البعض لمسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص ليسمى تقييدا
اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا كذا
المقيد المتأخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق ح لكان بالمطلق المراد

مطلق فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على ما
خص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة
والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يلزم لو وجب حصول الفهم قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد
تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان تقول في كفارة
الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما اشترط
فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كالاطلاق للرقبة في كفارة الظهار
وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من علمائنا
الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطلان
لا سيما الاخير اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا اما الفعل
فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكاللفظ المشترك لتردده بين معانيه
اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا
الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب
فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير
حيث تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو
وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان
تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام

الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فههنا فروع الاول ذهب السيد ره وجماعة من العامة
الى ان اية [illegible] قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد
باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند
الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه عند الاستعمال فلا اجمال
ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج
بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسما تخصها فيقولون غوصت يدي
في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى با
نامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس قولنا يد يجري مجرى انسان كما ظنه
قوم لان اسم الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع
اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معه على القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى
الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فيحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه
موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير معقول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة
وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يوجب الاجمال
بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدها بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله

فانا قد بينا ان القطع ظني لان الائمة الثابتة عند جماعة في المجمل نحو قوله لا صلاة الا بطهور لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مع
وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان
لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه اذا ثبت كونه
حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى
ممكن باعتبار فوات الشرط والجزء وقد اخبر الشارع به فتعين الارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة
شرعية كما هو الظاهر وقدر ان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد به نفي الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤهما
ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لم يكمل
فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح
وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازين بكثرة التعارف ولذلك نفي هو كالعدم
انما كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال
اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف ان كان فانما هو باعتبار اختلاف
في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عند
لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو سلمنا التسليم تردده بينهما فكونه على السوية ممنوع لما مر نفي الصحة راجح
لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات نتيجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن لفوات شرطه او جزئه

فيجري

قوله ونفي المسمى الخ المراد بنفي المسمى حقيقة الشرعية والمراد بالشرط في قوله لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل المبيت وفي قوله لا نكاح الا بولي الشرط الولي والجزء في قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب الجزء الفاتحة

فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد الحكم اللغوي فانه يجب صرف النفي
اليه فهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال
والجواب ظاهر مما قررناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان
نحو قوله تع حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرى كلام
العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود في ذلك كالاكل
في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم
الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج
المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن
اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوص
شيء منها فكانت دلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة
على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله اصل المبين نقيض المجمل
فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو قوله تع والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى
ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح
ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صم وهو
كثير كقوله تع صفراء فاقع لونها تسر الناظرين الى اخر الآية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يا
مركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله صم فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة

المأمور بأنها وانّها والفعل من الرسول كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه
فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بياناً تارة بالضرورة من قصده
واخرى بنصه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينئذ فالدليل اللفظي
كما لو ذكر مجملاً وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلاً يصلح بياناً له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل
هو البيان والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل
في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم
مطلقاً ومنعه اخرون مطلقاً وفصل المرتضى رضي الله عنه فقال والذي اذهب اليه ان المجمل
من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقياً على اصل اللغة في ان اللفظ محتمل
لجاز ايضاً تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره
فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقل الاقوال التي ذكرناها
وغيرها قولاً آخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره
كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب
هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق وكلامه يكاد يظهر منه
وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في
اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير
بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان امراً با مخاطب

والعجب

والعجب بعد هذا من رغبة اقران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف
بينهم من اشتراط تاخر الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عدّه شرطاً من غير توقف ولا اشكال وجعله
مميزاً وجهاً للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع
من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث يعد ان وجهين
في المخالفة لذلك القائل الذي عمم المنع لكل ما له ظاهر يريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع
بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وسنراه وكان العلامة رحمه الله
لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا
انا لا نتصور مانعاً من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما سنقرره ويتبين ضعفه
ولا يمتنع في العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين النفس على الفعل الى وقت الحاجة
فان العزم وما في حكمه طاعة يترتب الثواب عليهما وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة
المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له
في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي
لا يفهم من الزنجية شيئاً بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد معانيه او لانه ويطيع و
بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضاً فيعلم من حجة المفصل
وكذا الجواب لحجة المرتضى رضي الله عنه على جواز تاخير بيان المجمل نحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان
يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما

العلامة رحمه الله عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب امره ان صح

جواز تاخير البيان [illegible] تفصيله في الحمل

لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة فانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يبعث
بعض عماله فيقول له امض الى البلد الفلاني وعوّل على كتابتك فاخرج اليه في غد ووقت
بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تفعله وتأتيه وتذره انا اسلمها اليك عند توديعك
او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتأخير العلم بتفصيل صفات الفعل الذي كثر
من تأخير قدرة المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولهذا
على سائر وجوه التمكن وكذلك العلم بصفة الفعل هذا ما يختص كلامه في الاحتجاج للمذهب الاول من
مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة
الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها
من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب
اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه يقبح ان يقول الحكيم منا لغيره
افعل كذا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول
رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير ما لا له يدل على ذلك وبهذا المعنى بانت الحقيقة
من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا
هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما هو وضع له الا ترى ان قوله
خذ من اموالهم صدقة اذا فرّ انّه خصوصا ولم يرد به الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال عندي
شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم

وهو يريد الضرب الشديد [illegible]

وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير
يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على شيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي
الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دالا به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا
بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص وكيف
يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا له عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان
الخطاب مؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم
قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار
وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الكلام الحظ الجميع من مستقبل الاوقات
وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ
العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة شيئا ويكون
وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا اما الفرق بين قولك وبين قول من
يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط
وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعدم هذا الاتفال يعتقد انه على احد الامرين اما العموم
او الخصوص وينتظر وقت الحاجة واما ان يترك على حاله مكنونا فيعتقد العموم ويدل على
الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم فقد صار المبين يؤدي الى ان لفظ
العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في نقضه

نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض
بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترفتم به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى
انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي
نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان ننسخه عنكم وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ
ظاهرا في الدوام والاستمرار بعد فرض نسخه نعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد
استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد و
من هنا التجا بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب
اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن السيد رحمه الله ادعى الاجماع
على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل
فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة فلا شك انا بهام غير مجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به
وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب
العربي بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا
اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية
العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعل وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان

يفعل

ما يجب ان يفعل قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون لا يجب ان يفعل وانما يحتاج في هذه
الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله ينقض تعليلكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع
الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان
لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير
قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ في رفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان كان
امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم
بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم
بنظيره قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده بيانها
دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة ينتقض منكم بهذا الاعتبار كله هذه عبارته
بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه هاهنا
وننقض اساسه لانه بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاج الى تثنية التقرير فان مواضع الاشتبان
على تقدير ثبوتها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما
ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى قرينة وان
ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت
التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه
الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز

وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه و
قولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على
الحقيقة لا مطلقا فلذلك عليه هذا لما مر لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث
لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه
انا اتمام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كان تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ
يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي ظن في موضع النزاع اعني الاغراء با
لجهل انا انما على انهم حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع
العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا من احد وجوز اكثر المحققين كالسيد
والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون
اسماع المخصص مع ان ما ذكر في التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع
للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما مر وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان ا
بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض
وجوده لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل الحمل
على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يوجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما
يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه
بورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب

بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب
ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل
ويعتقد في الجملة انه ممتثل لما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تأخير
البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها
ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد
من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومؤد
معتقدا لوجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد
بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد وهذا هو قول
من جوز تأخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان
الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة
فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية
في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن
البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري
كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون
اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والخطاب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذي
يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد

احد الامرين بعينه ويعتقد انه يتناول العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين
ما قلناه من جواز تأخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجوب القرينة وعدم التمكن من الرجوع اليها
هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف
على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد بها المخاطب به من غير
دلالة على انه متجوز وهو الذي نفينا الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين
وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما
ادعاه من دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه
الثلثة فانه يقال عليه لا نم ان دلالة العرف على القبح حاصلة نعم هي في غير محل النزاع موجودة
ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد
بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهو الانزجار عن الفعل المهدد عليه
مقارن للخطاب ظاهر من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة
قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تأخير القرينة حينئذ انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب
حصوله لا لمجرد كونه تأخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا منعنا قبح التأخير
فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدينا والوجه الثالث ليس من محل النزاع في
شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التأخير اليه فيجب اقتران القرينة
فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة:

المبينة

المبينة للمراد فيها حال العدول عن موضوعها بعينه ولكنا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم
المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتأخير يكون
قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا نم ولكن لا بد من بيان
محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فممنوع لانه المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة
فمسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو اما ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا
هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل ولم يهملها
بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة تجردا عنها مع انضمام القرينة والا لا
انتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تأثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض
التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي تعرض في هذا
التأثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشتغلا
بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين
الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم
انما تستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التأثير وبـ
هذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز
التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب فيحتمل في الاحتمال المنافي لقيام الدلالة

على
قبل وينفي تحصل الدلالة من بعد فولات وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
الخ قلنا ونحن لا نجيز التأخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث
فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ
غايته ان يصير مجملا في التعيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم
وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة
بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة بعد فيما
الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل
الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على
كل حال المطلب الخامس في الاجماع الاجماع يطلق على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى
فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص
وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية
والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم
قوم انه محال واحال اخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى الثالث حجيته معترفا
بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية نهاية الا
عراض عنها الجديرة بالاضراب عن حكايتها والجواب عنها البتة وقد وقع الاختلاف

بينا

اهل
بينا وتبين ان واتفقنا على الحجية من الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل
والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها فانا لا نرى في التعرض لنقلها
كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب
اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى
قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مأمون
على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن
الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعد بيان وجه الحجية
على طريقنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث
هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتفق
وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم
اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان
المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع
المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا
هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين
لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام

في الجملة فهذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم
في دعوى الاجماع عند احتجاجهم للمسائل الفقهية كما حكاه رحمه الله حتى جعلوه عبارة
عن مجرد اتفاق الجماعة من الأصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة
جلية ولا دليل على الحجية معتد به وقد اعتذر عنهم الشهيد ره في الذكرى بتسميتهم
المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على وجه
يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم
منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع
المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في الاصول من غير اقامة
قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين
وقريب منه تأويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد يناله التأويل وبالجملة فلا
غرابة بالخطأ في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا امتن واتقن والله اعلم
اذا عرفت هذا فهيهنا فوايد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع
في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا
بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من

عصر الشيخ

من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن
المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما
ذكرنا المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به
بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى
معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم
بأسرهم على التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد
الاطلاع بما قررناه خبير بتوجه هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما
يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما صرح به بقوله علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف
فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام حينئذ ومع عدم علم العين لا
يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم
تمنع من الاقتحام على الافتاء من غير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد

دليلاً وليس الخطأ بمأمون على الظنون الثالثة حكى فيها أيضاً عن بعض الأصحاب إلحاق المشهور
بالمجمع عليه واستقربه إن كان مراده إلحاقه في الحجية لا في كونه إجماعاً واحتج له بمثل ما قاله في
الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهاراً في الرواية
بأن يكثر تدوينها أو الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبأن الشهرة التي يحصل
معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده وأكثر ما يوجد مشهوراً في كلام
الأصحاب حدث بعد زمان الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي ألفه في دراية
الحديث مبيناً لوجهه وهو أن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى
تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة
قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا أن مرجعها إلى الشيخ وأن
الشهرة إنما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته
من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس
وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة أخبرني جدي الصالح ورام بن أبي فراس
أن الحمصي حدثه أنه لم يبق للإمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك
والآن فقد ظهر أن الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء
المتقدمين **أصل** إذا اختلف أهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز إحداث قول
ثالث خلاف بين أهل الخلاف ومثلوا له بأمثلة منها أن يطأ المشتري البكر ثم يجد بها

عيباً

عيباً فقيل الوطء يمنع الرد وقيل يردها مع أرش النقصان وهو تفاوت قيمتها
بكراً وثيباً فالقول بردها مجاناً قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة
قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون
بعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بأنه إن كان الثالث يرفع شيئاً متفقاً عليه فممنوع
وإلا فلا فالأول كمسألة البكر للاتفاق على أنها لا ترد مجاناً والثاني كمسألة فسخ النكاح
ببعض العيوب لأنه وافق في كل مسألة مذهباً وهذا التفصيل جيد على أصولهم لأنه في صورة
المنع إذا رفع مجمعاً عليه يكون قد خالف الإجماع فلم يجز وأما في صورة الجواز لم يخالف إجماعاً
ولا مانع سواه فجاز والحجة على أصولنا المنع مطلقاً لأن الإمام في إحدى الطائفتين فرضاً
قطعاً فالحق مع واحدة منهما والأخرى على خلافه وإذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة
كذلك بطريق أولى وهكذا القول فيما زاد **أصل** إذا لم تفصل الأمة بين المسألتين فإن
نصت على المنع من الفصل فلا إشكال وإن عدم النص فإن كان بين المسألتين علاقة
بحيث يلزم من العمل بأحديهما العمل بالأخرى لم يجز الفصل كما في زوج وأبوين وامرأة وأبوين
فمن قال للأم ثلث أصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين إلا
ابن سيرين فإنه فصل وإن لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتي
على مذهبنا عدم الجواز لأن الإمام مع إحدى الطائفتين قطعاً ولازم ذلك وجوب
متابعته في الجميع وهذا كله واضح **أصل** إذا اختلف الإمامية على قولين فإن كانت

احدى الطائفتين معلومة النسب و لم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى
وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم
وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذى
حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شئنا وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين
والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول
الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره ره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة
توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستحبنا ما حظره المعصوم
قلت كلام المحقق ره هنا جيد والذى يسهل الخطب علينا بعدم وقوع مثله كما تقدمت
الاشارة اليه فائدة قال المحقق اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد
ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك
يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد
الاختلاف وكلام المحقق هذا كالسابق في غاية الحسن والوضوح اصل اختلف الناس
في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب
الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت
غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع

كلية

كلية الثانية فان السنة اعنى كلام الرسول صلى الله عليه واله اصل من اصول الدين
ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدتان الاولى لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحد
الطرق المفيدة للعلم قلنا الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله
باخبار من قبيل الخبر لم يكن حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية
الاستناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع
حيث يدخل في خبر النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما اشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام
الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام
خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تامل ومن ثم يقع التعارض بين اجماعين منقولين
وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل
وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث اعتبار
الخبر الان الى تعدد الوسايط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة الوسايط
من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض
في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر
في باب التراجيح في وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر
كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير بينة
في كلامه على تعيين المراد ومن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين

ان المراد به المعنى المصطلح وما الظن وافعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لذلك فلا يحتج عليه في الاعتداد وذلك ظاهر

السادس في الاخبار

الخبر ينقسم الى متواتر وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد فرض كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى ع تمسكوا بالسبت وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلنا وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة

اما اجمالا فلانها تشكيك بالضروريات فهي كشبهة السوفسطائية لا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو يحمل الواحد والعسكر منها الف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل فيه شرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي في الاخبار دون اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين ممتنع عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الآخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع بحكم العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب

الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى ره وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين
عليه قال السيد المرتضى اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس
بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة فانما
احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات
النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق
ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تنفرد الامامية بنقله والا
اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس
ههنا اخر ظاهرة الفساد فحري بالاضراب عنها احرى **فائدة** قد يتكثر الاخبار في الوقايع
ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع
في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على
شجاعته وقد تواتر ذلك عنه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع
اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس
شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد
العلم وان انضمت اليه القراين والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له
مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال

منكر

منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم
به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا ينظر اليه شك وهكذا حالنا في كل ما نجد
مثله من الاخبار التي تحتف بمثل هذه القراين بل عادة فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا
في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المانعون بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا
اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء
اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه
بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان
العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب تخطئة من يخالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد
في مثله فانه لا يخلو عن العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله
في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ح ولو وقع لم يجز خلافه بالاجتهاد
الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك الظاهر انما **اصل** وما عرى
من خبر الواحد عن القراين المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض
عنه حقيق وهل هو واقع ام لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
ره وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول

وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر
على القوم عند انذار الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوايف واحدا من القوم
حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد الى الطوايف وعلقه باسم الجمع على القوم وفي كليهما اريد
المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص كل بعض من القوم بعض من الطوايف
قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا للقبول ولينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد
من القوم او ما يؤدى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرنا
دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه
امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب
المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب فلت بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه
لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن طلبه بل لم يحسن الا عند وجود
المقتضي بحيث يوجد بحيث فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب
اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح
بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف والظاهر ان الخبر اعم منه قلت
الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في المجمل
والقاموس والعرف يوافقهم ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية للوجوب والتحريم

ولينذر كل واحد من قومهم او

وما يرجع

وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان من التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام
يستوجب المواخذة فاعله فاذا نهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما والخطب فيما سواهما
سهل لان القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه بما يجري في الخطاب
فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع
وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه
في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم
فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق
فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب
القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما
يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته ويكون
من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اتفاق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة واخذوا
عنهم وقاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول
والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار في زمن
امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلام
حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في نهاية الاصول فان الاخباريين

منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليين
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة
حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبار الاحاد المروية عن الائمة ع
مقتصرا عليه ثم حكى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي
منهم عول على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى وهذه سجيتهم
من زمن النبي ص الى زمن الائمة ع فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا من
العامل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين
اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد
تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك
يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم
بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد
غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد
ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب
العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات
متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب
ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل

بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل
بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار فهي كما اشار
اليه المرتضى ره في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة
بها بخلاف محل النزاع فان المفروض كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من
ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له
ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من
قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع
وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك
الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل
الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها
الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة
في التكاليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد

للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظاهر ومثله يقال في سائر الآيات الدالة على نفيها
بنحو ما ذكرناه في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى
عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات
الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر
الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب
ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا
التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج
على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقل ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره
في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه
بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم
لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في التذنيب على التعلق بعمل الصحابة و
وانا نبين ان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما

فعلوه

فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه
ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت
على ان الذم ظاهره بحسب السياق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها
للكفار على ما كانوا يعتقدونه وان النهي محتمل لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها
للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه
علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما اشرنا اليه واي اجماع وضرورة تقتضي مشاركتنا لهم
في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنادا وهم وهذا واضح لمن تدبر واما
ما ذكره السيد المرتضى فجوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا
غير حاصل لنا الآن قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله نقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه
ما يخرجه عن كونه خبر الواحد وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل
العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة وامكانه في عصره
وما قبله من زمن ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه
في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم
بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع
مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان
قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم

الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه لعله الاقل
يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله
انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه
من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف
فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع
وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي حينئذ الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة
للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم
فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة
البحث عن قيام ما يرجح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل
التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلوم مقطوع على صحتها اما بالتواتر
او امارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهو موجب للعلم مقتضية للقطع
وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طرق الاحاد وبقي الكلام في التدافع
الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكينا عن العلامة في نهايته فانه عجيب ويمكن ان
يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع
التعبد عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من العلماء المعتنين

من طرق ذكرناها من المتن عليه
والاكثار بعين الافراد صح

بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم
ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب
حينئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة
لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد
تفطن المحقق رحمه الله من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد
اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره
الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل
بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل
به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي
وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل
احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تبيينه
ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه ولما اهتمام القدماء بالبحث عن الاحوال احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا للتكثير القراين
وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما ذكر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم
بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل رواية الاخبار اصول الدين
فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد

الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل
يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم و محصله
انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما دعا
من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف
فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفا بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع
وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي ح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة
للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم
فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة
البحث عن قيام ح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل
التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلوم مقطوع على صحتها اما بالتواتر او
بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهو موجب للعلم مقتضية للقطع
وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع
الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان
يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع
التعبد عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من العلماء المعتنين

بالفقه

من طرق ذكرناها انفى العمل عليه والاكتفا بخبر بين الافى الا ح

٨٥

بالفقه وا
ما يدل عليه
حيث قريبا
لها متبرة
نقل المحقق
اذا كان عدلا امرا
الى العمل بخبر الواحد
بل بالخبر مطلقا بهذا كل خبر يرويه امامي يجب العمل
به هذا انه يتبين لك ارضي لو رواها غير الامامي
وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل
احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكر هنالك وزاد في تقريبه
ما لا حاجة لنا الى ما ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن الاحوال احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا للتكثير القرائن
وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما ذكر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم
بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل رواياتهم الاخبار اصول الدين
فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد

١٣٠٨
٢٥ شهر شوال

الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه تصريحا فيستوي حينئذ الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن ذلك ومما صرح على العمل بخبر الواحد وعد من منع الا السيد وقد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلوم مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهو موجب للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكينا عن العلامة في نهايته فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من العلماء المعتنين

بالفقه

بال [illegible] ظهر منهم

ما [illegible] بار الاصحاب

[illegible] اضره

[illegible] فيه وقد

[illegible] انه عمل بخبر الواحد

[illegible] بو جعفر ره

[illegible] ن انه لا يعمل

بخبر [illegible] به اما ما يجب العمل

به هذا تبيين لي من كلام [illegible] ما غير الامامي

وكان الخبر سليما عن المعارض [illegible] مل به ثم اخذ في نقل

احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكر هناك وزاد في نفسه ما لا حاجة لنا الى ما ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه ولما اهتمام القدماء بالبحث عن الجرح والتعديل واحوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا للتكثير القرائن ولتسهيل السبيل العلم بصدق الخبر كما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد

عليهما ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان ضعف الوجه المذكور من الحجية لما مر اليه فان في بقية
الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى **اصل** وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول
التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع
عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وحجة اهل الخلاف على ذلك ايضا ونسب
البعض منهم القول تجويزه قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وتسليمنا
لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول
رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى ربما
منعته عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحجزه عن الكذب ولا يستحق العقاب
لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة
حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما تقدم مانعا
للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل
للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم لرجع بمفهوم الموافقة على عدم قبول
خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ وحكى المحقق عن الشيخ ره انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكونوا
متهمين بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان
ابن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة

م
١٦

عملت باخبارهم ولا والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات
فاسدي المذهب وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان
بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم
من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية
هذا والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر
جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه
قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل
الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها
ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها
ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة
عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين العدالة والفسق في موضع الحاجة
من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق و
توسط المجهول الحال انما هو بين من علم فسقه وعدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف
لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه و
مقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ

رشيد من هذه الجماعة علاوة على ما يقتضيه ارادة السؤال والفحص عن حال من جمع هذين الوصفين
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتبين اي كراهة ان تصيبوا
ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة في الواقع
حيث لا حاجز معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه
مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف
القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر
بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين
فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولو
بعض بحصول دليل التخصيص لعموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل
العمل او لا بمعنى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول نرد
الاحتجاج بها بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان
يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى في المقام اشكال اشرنا اليه فيما سبق في نفي
الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة المنتفي الذي ذكر انما يتم فيمن بعد
عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى
هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث

العهد

العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة يفيد
بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وحينئذ الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وجوابه ان الواسطة
المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في
الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل
الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق
في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد ما
في خبر الفاسق وسياتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا
خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف
الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه
كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد الا المعصوم
ولو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل
اجماعا من العاملين بالخبر **اصل** تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة
بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا اذ هو واضح ومع عدمه
باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية
من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من المتعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب

وعزاه في النهاية الى الأكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو
شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر
وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعاً فيجتزى فيغني عنه
وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه
وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية ان
جاءكم فاسق نظراً الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلاً لا يجب التثبت عند خبره فلا بد
من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه
الا مجرد دعوى سلمنا لكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو
احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة
اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها تفتقر المعرفة بحصولها
على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب توجيه بعض الفضلاء
المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي
يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط مناسب لطريقة اهل القياس من العامة وقد
وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل من ينكر العمل بالقياس ويتحاشى عنه وذلك ما وجدته في كلام
بعض العامة حكاية عن بعض اصوليهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس
وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له

هذه

هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه
اتفاقاً وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامها مقام العلم شرعاً وفرض العموم في الآية على وجه يتناول
الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة
بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسوق ضرورة ان خبر العدل بمجرده
لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد
من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا
علم معها لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف و تخصيصها
لازم وان اتفقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد
وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت
هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد
جار فيه والمختار في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين
عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار آخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل
ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات
هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا علم في الاصحاب قائلا بالتفصيل منها اذ التعرض
منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة هيهنا هو ان المزكي والجارح
ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي

الى الاكتفاء بالاطلاق فيها حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب هذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة رحمه الله **اصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة موجهة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس ره انه ان كان مع احدهما رجحان حكم الشرع الصحيح عينا فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال حدثني العدل لان ذلك مبنى على اعتبار رضاه وهو اختيار والده وذهب المحقق الى الاكتفاء بل ابعد دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول قال فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما

التنبيه

التنبيه عليه في الخاتم قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحيح من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح **اصل** لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه من حفظه ويليه القراءة عليه مع اقراره به ونص بحجية الاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة وينسب الى الاكثر خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والامن للتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة بحق ومع القرينة فلا مانع منه ومثله آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم انه في موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون

على جواز مقيد بما ذكره الا المرتضى ره فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان
كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام
ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه
وادرك نطقه وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من التسديد
في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا
كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على ان ليس المراد حقيقة اللفظ بل المجاز
وهو الاعتراف بما قراه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل
العلامة ره هذا الكلام عن السيد ره في نه وتنظر فيه قائلا بانا نمنع اقتضاء حدثني حال النطق بهما
الى القطع اذ انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف
ما ذهب اليه السيد والتفاوت عداه على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاعلم ان اجراء
مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ
قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الا
خبار تفصيلا وقد عزى الجمع من الجماعة القول به وصوبا الاعراض عنه حقيقه هذا ويظهر من
العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا لقضيتها على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يروي
لغير ذلك اجازة له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه محرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد

هذه وان فهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع
على ان غرضه نفي جواز الرواية لها بلفظ حدثني واخبرني فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة
على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول كل من قرأ الحديث على غيره ثم قرئ
عليه فاقر به حدثني واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرئ عليه
واقر له به انه يجوز له ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه
لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني انه نطق حديثا وحدثني
عن ذلك وهذا كذب لم يخبره وذكر بعد هذا ان للمناولة وهو ان يشافه المحدث غيره ويقول
له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقراه عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه
قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر
حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث
ان من المحدث ان الاجازة جارية مجرى ان يقول له في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به
عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني وحدثني فذلك كذب وسوق هذا
الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ
حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في
هذه الوجه سواء وتفاوت عبارته في المنادية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز
العمل في صورة القراءة وعبرها هنا بما يشعر بنوع تشكك ونظر منه الى ان دلالة الاجازة على النفي

المراد دون دلالة القراءة والأمر كذلك وقد عرفته فظهر انه ما يوهمه ظاهر تلك العبارة
غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها
تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة
الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الا
ستغناء عن الاجازة ربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من
حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل تزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر
ويتفرع في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا
طي ذكرها على غرة اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا
بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء
والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له
دليل يعتد به ويدل على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس
ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة
وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل
وان تغاير اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم

يقل

91

بلفظه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهما كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي
قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره وقال
العلامة ره في نهاية الوصول المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة
من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي
الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت
بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة
المحقق ره بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار
بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية
في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا
نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما
يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون
تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة ره
في نهايته من قبول مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان
العلم بعدالته ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته

على مجهول العين وقد علم حاله وإن كان مستنده مستند الاستقلال بالمراسيل والا
من خارج على أن المحذوف فيها لا يكون إلا ثقة فهذا في معنى الإسناد ولا نزاع فيه والجواب أن العلامة
ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في ثبوت ما هذا لفظه عدالة الأصل مجهولة لأن عينه غير معلومة فصفته
أولى بالجهالة ولم توجد إلا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فإن العدل قد يروي عمن لو سئل عنه
لتوقف فيه أو جرحه ولو عدله لم يبعد الجواز أن يخفى عنه حاله فلا يعرف فسقه ولو عينه لعرفنا
فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فيتعين أن يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصول الظن في غاية
البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت وأما كلام الشيخ ره فيدل على أوله ما ورد على
العلامة ره وعلى الجملة أن عمل الطائفة بروايتها التمسك به عندنا على بلوغه حد الإجماع ولا
نعلم حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل
له لأنه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا وغاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها أن
الحديث إلى الرسول يقتضي صدقه لأن إسناد الكذب ينافي ذلك وإذا ثبت صدقه تعين قبوله
وذكروا وجوها أخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما
حققناه فلا نطيل بتقريره **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته في الاتصاف
بالإيمان والعدالة والضبط وعدمها إلى أربعة أقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم
الأول الصحيح وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات

وربما يطلق هذا اللفظ مضافا إلى راو معين على ما جمع السند إليه الشرائط فلا ينافي الانتهاء إلى المعصوم
وإن اعتراه بعد ذلك إرسال أو غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض أصحابنا
عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من الإسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم فيحذف
للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة
وأكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند أكثر من واحد الثاني الحسن وهو
متصل السند إلى المعصوم بالإمامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في
جميع المراتب أو بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث
الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس إماميا لكنه منصوص على توثيقه بين الأصحاب ولم يشتمل باقي
الطريق على ضعف من جهة أخرى ويسمى القوي أيضا ويستعمل اللفظ الأول في المعنيين المذكورين
في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة بأن يشتمل طريقه
على مجروح بفساد المذهب أو مجهول ويسمى هذه الأقسام الأربعة أصول الحديث لأن له أقساما
أخر باعتبارات شتى وكلها ترجع إلى هذه الأربعة وليس هذا موضع تفصيلها وإنما تعرضنا
لبيان الأربعة لكثرة دورانها على ألسن الفقهاء **المطلب السابع في النسخ** أصل
لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق أن ينظر إليه وجمهور أهل الخلاف
على اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل أو لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من
العامة وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب

اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر
وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا
وقبيحا معا وهو ظاهر البطلان ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون قبيحا يكون
الامر به قبيحا وبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله
تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم بذبح ابنه
ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم تراجع
الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي
فجاز الاشتمال عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على ما
ولا نسلم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل با
لمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا
وقد سبق ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام
على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا
كان طلبه كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مأمورا به فينتفي
النسخ **اصل** يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة بمثله ولا نعرف فيه من الاصحاب
مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا
يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء لان الخبر الواحد

والآحاد مظنونة ولا يجوز به نسخ الكتاب والسنة المتواترة

مظنون

مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك العلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نقل
بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وارى
البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه
والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا
قال السيد المرتضى ره اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا
ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به
وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يعترض فيقول اما الاجماع عندنا فدليل لانه مستقر في كل
حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا
في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين
وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله خبر على مذهبهم بان امته لا تجتمع على
خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب
والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت لها فما المانع من ان يثبت
حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بآية تنزل او يثبت حكم بآية ثم ينسخ با
جماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا
ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد
انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون

العقل ثم حكى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون
الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره وفي هذا الوجه اشكال والذي يجيء على مذهبنا
انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول المعصوم فلو انفرد لكانت الحجة في قوله فجاز
حصول مثل هذا الفرض من النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ
الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي ص وهذا الكلام جيد غير انه
لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى **اصل** معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت
بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا
فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه سواء كانت تلك العبادات
او غيرها وهو قول جمهور العلماء ونقل الى قوم من العامة القول بان زيادة صلاة على ا
الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة
الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت
حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره
وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا
من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت للمزيد عليها
فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا
ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان

يفعلها

يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانت ما فعلهما ويجب عليه استئنافها الآن مع هذه الزيادة بناء على
ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكلما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية
بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ ره موافقة السيد ره على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه
اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي فبتقدير
ان يكون ذلك الحكم الشرعي مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا له والا لكان كل خبر رفع
البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد ره في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال
واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغير فيهما ثابتا بل بتقدير
ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتأخيره نسخا لتعجيله اذ لم
يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما
في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة
واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزئتين فان ذلك الا
جزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان
المنسوخ اجزاؤها منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات
الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ الدليل المقطوع به فكل ما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته
به وهذا عند التحقيق ثمرة قليلة من آثار اكثر مباحث هذا الباب **المطلب الثامن في القياس والاستصحاب**
اصل القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت هو الحكم على معلوم بمثل الحكم

الثابت المعلوم او لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا
والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة
الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواترت الاخبار بانكاره عن اهل البيت وبالجملة فهو
يعد من ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى ره المنع منه
ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار
ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره
الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كانت حجة واحتج في النهاية لذلك بان
الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة
والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع
حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون
قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال
اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما
اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص فهو علتها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا
امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول
الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم
ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال

علة

علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى
يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يلزم فيه ذلك
الاحتمال قلنا لا نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل لحكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا
ذلك معروف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة عن تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قوله
لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين
وجد لكن ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو سبب يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا
الحكم في كل مادة ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا
والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال
النزاع هيهنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل لان
يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يتم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار
فيتم والمثبت لا يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يتم فظهر انهم
متفقون على ذلك نعم النزاع واقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم ا
الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها
فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى ره في هذا الباب فلذلك
حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى ره مصرح بخلاف ما ظنه
فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد

بشرط ان الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون

مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه

دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي بوجه الاحسان فقيرا دون

فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا

ثم قال وانما صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على

العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة

التخطي كان عبثا في الكلام انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة

هذا كلامه وهو دال على كون النزاع في المعنى ظاهره فلا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم

من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر

عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة

المرتضى رحمه الله وجوابها فان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانتفاء الخصوصية منها تعلق الحكم

بها لا باعتبار الذات ووجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم

في تحريم التافيف الى انواع الاذى التي هي اكبر منه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر

ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهوم يسمى فحواه

عليه ويسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا للحكم المذكور فيه ويقابله

مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى و

هذا بلحن الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه

اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره وحجة الذاهبين الى كونه قياسا

انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع

من الحكم لما قضى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم يكون مناسبا

لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس فلو كان

مناسبا لما قال به لتناله ورد بانه لا نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال

انه قائل بهذا المفهوم دون القياس وتجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع

بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استنباطها للقياس واجيب بان المتوقف

على استنباطها هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر

اصل

واجتهاد فاذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هاهنا لفظي لا طائل تحته

اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على

انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل

المرتضى ره وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد ره المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر

وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل

الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاول

يستصحب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب الحال جمعا بين

حالين في حكم من غيره لا له لأن الحالين مختلفان من حيث كان غير واحد للماء في احديهما واجد له في الأخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة قال وانا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الأولى لدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس ههنا

وان كان تناول الدليل انما هو للحال الأولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الأولى لو خلت من دلالة

فاذا لم يجز اثبات الحكم للأولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الأولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع

وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث يجب استصحاب الحال مانع واجاب بانه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الأولى

وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الأولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية

موجود واتفقت الأمة على ثبوته في الأولى واختلف في الثانية فالحالتين مختلفان

وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كونه

عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم يتغير الحكم الدلالة ثم قال

وعلى

وعلى ذلك يجب من قال يجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لابد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان

البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر يجوز نار والرعلبة البحار الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لابد منه حجة القول الآخر وجوه الأول ان المقتضي للحكم الأول ثابت والعارض

لا يصلح رافعا فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الأول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك

يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في

الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان ولا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فيكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد

والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على الطهارة

وكذلك العكس ومن تيقن الطهارة ثوبه في حال بني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشيء ما بني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقائها نكحته ولم يقسم ماله وعزل نصيبه

في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب الحال حيواته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه

البراءة الأصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه
ان العمل بالاستصحاب محكى عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجج المانع
والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان
كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطى مطلقا فاذا
وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق
لا يقع بها لو قال حل الوطى ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا
ولان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول
وقوع العقد اقتضى حل الوطى لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان
يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني به ذلك فهو امر ونحن مضربون عنه وهذا الكلام
جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الآخر كما يرشد اليه تمثيله بموضع
النزاع بمسألة الاستصحاب المتنازع فيه ويفصح عنه حجة المرتضى ره فكانه ره استشعر ما يرد على احتجاجه من المنافاة
ما ستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد**
اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال اجتهد في حمل خردلة
واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله
للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض

[هامش: قوله في المعتبر الى قول المرتضى ... وان كان ... الاستصحاب]

للسايل

٩٨

المسايل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها ولا نعلم العلامة ره في التهذيب والشهيد ره في الذكرى والدروس
والدي جدي ره في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني احتج الاولون انه اذا
اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة
غيرها لا مدخل له فيها فيجب جواز الاجتهاد فيها كذا هذا واحتج الآخرون بان كل ما يقدر
جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلم من الدليل وجواب
الاولين بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز
المذكور يخرج عن هذا الفرض والتحقيق عندي في هذه المقامات ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل
دون بعض على وجه يساوي المجتهد المطلق في استنباطها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا
الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد
المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم
بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب
الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن
احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق
انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع
ان يحصل له دليل ظني يدل على مساواة المتجزي للمجتهد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى
الدور لانه تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن فرجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق

وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاجة ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب
الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لانتفاء ثبوت
الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد
والاجتهاد وهو غير معروف اصل وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال
ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من
اللغة معاني الالفاظ العربية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو
بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال
ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو
بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من المقاصد التي يتوقف الا
ستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذا نظر في
الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهم القاصرون وان يعرف شرائط البرهان
لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة
وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح

في موضع

٧٧

في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه
عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق
والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ونافشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الايمان
وتوابعه لا من مقدمات شرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد وهو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه
فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة ويتعين على التوصل
اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه من
الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوى التي تقتضي الضرورة من الدين بكذبها اصل اتفق الجمهور
من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم
لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليها دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ
من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها
ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كان مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعبأ به ثم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا
حكم معين لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده
وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول
هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية راي عامة الامامية فهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم

ثم كيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال
بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال وفق مقتضى الحال **اصل** والتقليد هو العمل بقول الغير من
غير حجة كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول عم ليس تقليدا وكذا
رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاسم
والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر
العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم وعزى
في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم
اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او
ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة
وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء
من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع
الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر
بالمعاش المضطر اليه واما عندها فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين
وبالجملة فجواز حكم الاعمال المتوقفة عليه **اصل** والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام
الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره
بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه

فقهاء
قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج رضي الله عنه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي
مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون ادلة وايل الادلة
وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة فيحصل
الفرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم
بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك منع ولان النبي صلعم كان يحكم بالاعرابي من غير ان يعرض عليه
ادلة الكلام ولا يلزم بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا
الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه وربما تشبث معه بانه ليس شيء لا
تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهات الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة
الدليل الاجمالي بحيث توجب الطمأنينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يتوقفوا في قبول الشهادة
على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلعم يعرض الدليل على الاعراب المسلمين لانهم كانوا يعلمون منهم العلم
بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير **اصل** ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون
مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او با
الاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية
الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من العلامة
رحمه الله هنا نوع اختلاف فان العلامة ره قال في تهذيبه لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي

فان

لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلّد من يغلب على ظنه انه من اهل
الاجتهاد والورع وانّما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع
المسلمين على استفتائه وتعظيمه قال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا
داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة اليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون
غالطا في نفسه مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذا الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق ره
هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالآية على ما صار اليه مردود اما اولا
فلمنع العموم فيها وقد نبّه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر
بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره
بل عدم جوازه ومع فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين
ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه
ومرتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا
بان يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة او الصياغة
في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الآداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم المقلد مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق

في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم
ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة
بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب
ولو ترجح بعضهم بالعلم وبعضهم بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع
والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر وهو حسن اصل
ذهب العلامة ره في ُب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق ره
فعد في شرائط الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمّية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله
التي يبتني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان
ذاكرا لدليلها اجاز له الفتوى وان نسيه فتفقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان
خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى وغاية ما يخيل للعلامة ان المراد ان
على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل
وليس بظاهر اصل لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية
عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي و
بلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على
عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا
وفيه هذا لا يستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول

سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا
في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع منهم في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر
يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامي الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور
ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتواه يتساوى للموتى في غيرها عن الاعتبار غالبا بعيدهم انما الظاهر من اتفاق
علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب

خاتمة في التعادل والترجيح

تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما
لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة
الاصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض
وعدم امكان الجمع وان كان تعارض الادلة الظنية ينحصر عندنا في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة
اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد
ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني بان يكون راوي احدهما اعلى او ارجح
في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره بعد ان رجح الشيخ بالضابط
والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد ابن مسلم وبريد ابن معاوية والفضل
بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من

احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه وكان اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيترجح
العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة ره علو الاسناد وان كان راجحا
من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا
فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين وتساووا
في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور غير
معقول واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح استثبار احد
الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها
لم يتم اسناد الترجيح المرجح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي
بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر
المعنى متعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي
ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ
بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروط بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ
بانه ابعد من الزلل يقتضي تقديمه مطلقا الا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ ره ومنها
الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن
الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة ره في نهاية لان المتكلم
الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان تتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات

ولالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح مثاكد الثاني لا لازم ومثا مثله ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله فقصر وان لم يفعل فقد والله خالفت رسول الله ومنها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا والاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى واظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والا ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها ما دخل في مفهوم ما ذكرنا وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على المقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون فيه للفظ اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معا ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق واذا عمل اكثر الطائفة على احد الراويين كانت اولى انجز ما كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رحمه الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه

بالمقرر

بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لا تزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لان الناقل حكم الناقل بعد دلالة الناقل حكم العقل ومحتج الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته فغايته التأسيس اذ بحمل فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذا ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا قدمنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد رفع الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقله القولين وحاصل الحجتين نعم ما قال الحق انه اما يكون الخبران عن الرسول او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن وما لم يعلم التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود ههنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق رحمه عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات المسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره

فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما
لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز
الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد
باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا
فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه
اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثلها بالخبر المعتبر من الآحاد
ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا حجة فيه واما ثانيا فلان
الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من
احوال الائمة عليهم السلام اقرب واظهر فذلك كاف في الترجيح وكلام الشيخ
عندي هو الحق تم بحمد الله ... كتاب القسم الاول من كتاب معالم الدين وملاذ
المجتهدين تأليف الشيخ الفاضل العالم العامل حسن بن الشهيد الثاني قدس الله روحهما
بمحمد وآله الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين قد حصل الفراغ من هذه النسخة الشريفة
في يوم الثاني من شهر شعبان المعظم سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية المصطفوية

سنة ۱۲۲۵